¿Para qué servimos los filósofos?

Carlos Fernández Liria





Carlos Fernández Liria



Carlos Fernández Liria

¿Para qué servimos los filósofos?



COLECCIÓN RELECTURAS

PRIMERA EDICIÓN: NOVIEMBRE 2012

SEGUNDA EDICIÓN: MAYO 2016

DISEÑO DE CUBIERTA: CARLOS DEL GUIDICE

FUENCARRAL, 70

28004 MADRID

TEL. 91 532 05 04

FAX. 91 532 43 34

WWW.CATARATA.ORG

¿PARA QUÉ SERVIMOS LOS FILÓSOFOS?

ISBN: 978-84-9097-151-2

E-ISBN: 978-84-9097-773-6

DEPÓSITO LEGAL: M-15.804-2016

IBIC: HPS

A Quintín Racionero,
mi amigo y profesor.

No es de asombrar que se asesine a príncipes y estadistas. A menudo hay cambios muy importantes que dependen de sus muertes, y en vista de la eminencia en que se encuentran se hallan particularmente expuestos [...]. Pero hay otra clase de asesinatos que ha prevalecido desde comienzos del siglo diecisiete [...]: me refiero al asesinato de filósofos. Señores, es un hecho que durante los dos últimos siglos todos los filósofos eminentes fueron asesinados o estuvieron muy cerca de ello, hasta tal punto que cuando un hombre se llame a sí mismo filósofo y no se haya atentado nunca contra su vida, podemos estar seguros de que no vale nada; por ejemplo, creo que una objeción insalvable a la filosofía de Locke (si acaso hiciera falta alguna) es que, aunque el autor paseó su garganta por el mundo durante setenta y dos años, nadie condescendió nunca a cortársela.

Thomas de Quincey,

El asesinato como una de las bellas artes

PRÓLOGO

> Se ha dicho que la Revolución francesa fue obra de la filosofía.
>
> G. W. F. Hegel

Un prólogo a una segunda edición es una especie de epílogo a la primera. Y casi siempre ocurre que los prólogos son más difíciles de entender que el libro mismo al que se refieren. Quiero llamar la atención sobre el papel que ha jugado la filosofía en los recientes acontecimientos políticos y también sobre el peligro que se corre si, finalmente, no se logran proteger las asignaturas y las facultades de Filosofía de la amenaza que se cierne sobre ellas. Tras la lectura del libro, se entenderá mejor lo que vamos a decir y por qué consideramos que se trata de una situación tan alarmante.

Escribí este libro en el año 2012, preocupado por el descalabro que la enseñanza estatal estaba sufriendo a causa de la revolución neoliberal triunfante. En el primer capítulo, venía a explicar que hay naufragios que solo son visibles desde la perspectiva de la filosofía. La filosofía, en este sentido, debía servirnos para tomar conciencia de la gravedad de lo que nos estamos jugando.

Desde entonces, han ocurrido dos cosas importantes. Una de ellas ha sido el nacimiento de Podemos, una fuerza política que ha cambiado por completo el tablero del juego político de este país. Es cosa bien sabida que Podemos —a partir, sin duda, del famoso 15 M— germinó y creció en la Universidad Complutense de Madrid, en concreto en las facultades de Políticas y de Filosofía. No hay mejor forma de constatar una de las tesis defendidas en este libro: los filósofos no sirven para nada, pero, precisamente por ello, deberían servir para gobernar.

Esta frase, desde luego, puede ser muy malentendida. Tenemos la esperanza de que nuestro libro pueda ayudar a que cobre sentido. En todo caso —se piense lo que se piense de Podemos—, conviene constatar que la

cosa tiene algo de milagro inesperado. No hace demasiado tiempo, cuando la amenaza del Plan Bolonia planeaba sobre las facultades de Filosofía, las autoridades académicas y políticas solían tranquilizarnos diciéndonos que no debíamos preocuparnos por nuestra aparente falta de rentabilidad mercantil, pues, en realidad, las empresas tenían una gran necesidad de formación humanística para sus estudios de mercado y para el adiestramiento de su capital humano. Se nos llegó a decir —por poner tan solo un ejemplo— que ninguna empresa querría tener un ejecutivo que fuera un inculto patán, incapaz de comprender que al entrar a firmar contratos en la casa de un japonés tiene que comenzar por descalzarse en el umbral. Por lo visto, es muy rentable que a un ejecutivo le suene el nombre de Kant o de Heidegger, pues no es cosa de que vaya dejando en ridículo a su empresa en las sobremesas de negocios. Desde las facultades de Filosofía nos sentíamos, con razón, muy ofendidos. Te pasas meses intentando comprender una página de Aristóteles o de Hegel para luego acabar enseñando a los ejecutivos a quitarse los zapatos, a no hablar con la boca llena o a disimular que no se tiene ni idea de quién es Schopenhauer.

La sorpresa ha sido mayúscula. Al final, resulta que los filósofos —junto con los estudiantes y profesores de Ciencias Políticas— han servido nada menos que para hacer temblar el bipartidismo en este país, haciendo saltar por los aires el mapa del Parlamento. He perdido ya la cuenta de cuántos exalumnos míos están trabajando en puestos de responsabilidad de Podemos o son diputados o concejales. Lo harán luego bien o mal, pero de lo que no cabe duda es de que se ha respondido con vehemencia a la pregunta que plantea el título de este libro: *¿Para qué servimos los filósofos?* Esta es una de las cosas que ha ocurrido desde 2012 hasta el día de hoy.

La segunda cosa que ha ocurrido tiene algo que ver con la primera, aunque no sea su efecto directo. Desde el gobierno del PP, en el marco de la ley de educación promovida por el exministro Wert (la LOMCE), se ha intentado extirpar la filosofía de los planes de estudio. Se sabía muy bien dónde atacar para hacer el mayor daño posible. La LOMCE convierte la historia de la filosofía en una asignatura secundaria y opcional, de tal modo que, a la larga, la propia carrera de Filosofía pierde la más importante de sus

salidas profesionales. Es obvio que el siguiente paso será disolver las facultades de Filosofía en unas unidades más amplias ligadas a las humanidades.

Ahora bien, en el momento de escribir este prólogo, la inestabilidad política es enorme y todo hace pensar que la LOMCE, una ley que ha sido denostada unánimemente por el conjunto de la comunidad educativa, no terminará de asentarse. Por el camino, eso sí, se habrá hecho mucho daño y lo importante es tener claro qué es lo que hay que reconstruir de entre las ruinas. Y, a mi entender, una de las más importantes concierne a la enseñanza de la filosofía.

Como intenté explicar en este libro, la filosofía no es una asignatura más entre todas las demás. Y, además, su integración en las humanidades (y su consiguiente alejamiento de las ciencias) es un malentendido fatal. No se entiende lo que es la filosofía sin pensar en las matemáticas o en la física. Pero es que tampoco se entiende lo que es la matemática o la física sin pensar en la filosofía. Desde luego que lo ideal sería que los matemáticos y los físicos supieran filosofía y los filósofos supieran matemáticas o física, y ya de paso, por qué no, historia, lingüística, griego, latín, biología, antropología, economía y, por supuesto, derecho constitucional y procesal. Pero como en la finitud de nuestra pobre existencia mortal no cabe todo, pues, al final, no es posible evitar que, así en general, los matemáticos y los físicos no digan más que tonterías cuando hablan de Descartes, de Kant o de Hegel y que, al mismo tiempo, los profesores de filosofía no vivan como una enorme limitación eso de no saber una palabra de termodinámica o de física cuántica.

En las facultades de Filosofía hay un perfil de alumno muy interesante en el que me interesa detenerme. Son alumnos que llegan a la Facultad de Filosofía “rebotados” de Exactas, Física, Derecho o, incluso, muchos, de Bellas Artes. Y vienen a Filosofía porque estaban hartos, según dicen, de no tener ni idea de qué demonios estaban haciendo ahí, hartos de aprender matemáticas o física como quien aprende una herramienta para hacer operaciones hipercomplicadas que sirven de respuestas y respuestas a preguntas que jamás han sido planteadas. Vienen a Filosofía con la esperanza de enterarse de algo respecto a lo que ahí, en Exactas, Física o

Bellas Artes, habían estado practicando. Y hay, además, otro perfil de alumno muy interesante. Suelen ser estudiantes que terminan la carrera de Filosofía con un enamoramiento tan intenso por el saber que, inmediatamente, emprenden (a veces en condiciones económicas y vitales muy precarias) la carrera de Matemáticas, Física o Derecho.

La asignatura de filosofía no solo es importante para saber filosofía. Es imprescindible para comprender la importancia de las demás asignaturas. Empecemos por el asunto de la enseñanza secundaria y el bachillerato. Puestos a pedir la luna, en estos tiempos en los que todo el mundo parece que aboga por los eclipses, pienso que el papel de la filosofía debería ser tan absolutamente "anterior" respecto del resto de las asignaturas que lo que habría que hacer es subordinar todos los departamentos al departamento de Filosofía. Lo que no se puede admitir es que los alumnos no paren de aprender respuestas a preguntas que no saben plantear. Cuando estudié matemáticas y física en el antiguo COU (curso de orientación universitaria) me adiestré, como todos mis compañeros, en resolver las más enrevesadas integrales y derivadas sin tener ni la menor idea de lo que era el cálculo infinitesimal. Tuve que esperar a tercero de mi carrera de Filosofía para que, estudiando a Leibniz y Newton, comprendiera un poco lo que había estado haciendo. Me desespera recordar el año de primaria en que se nos obligó a resolver raíces cuadradas kilométricas, cuando, obviamente, habría bastado con entender el concepto y que las calculadoras se ocuparan del resto. Porque, en efecto, lo desesperante en estos casos no es —como tantas veces se dice— que se enseñen cosas que no se sabe "para qué sirven", sino que se enseñen cosas "que no se sabe lo que son", que te enseñen a hacer piruetas para resolver operaciones sin haber entendido el concepto "teórico" de lo que estás haciendo.

Pese a lo que tantos expertos en educación tienden a decir, lo que falta en la enseñanza secundaria y primaria no son prácticas, lo que falta es "teoría". Hay, sí, una desquiciante acumulación de contenidos, que tienden a aprenderse disparatadamente de memoria. Pero esa sobreacumulación no es mala porque sean contenidos, sino porque, precisamente, "no lo son". Se aprenden recetas para resolver problemas, se adiestra a los muchachos en una especie de gimnasia agotadora y desproporcionada, sin dejarles ni

tiempo ni ganas para pensar un rato en lo que están haciendo. Lo peor ha sido el diagnóstico de ciertos pedagogos. Según ellos, sobran contenidos y faltan métodos prácticos de aprendizaje. Es todo lo contrario: sobra aprendizaje (de prácticas ciegas y mecánicas) y faltan verdaderos contenidos. La lista de los reyes godos no es un contenido conceptual, es un listado que se puede llevar escrito en el móvil o en cualquier otra chuleta. Pero, por lo mismo, la resolución de integrales o derivadas no es un contenido, sino un ejercicio gimnástico sin sentido que te quita el tiempo y las ganas de comprender lo que es el cálculo infinitesimal. En el bachillerato y la secundaria habría que centrarse en los conceptos, que no son tantos. No pasaría nada, en efecto, porque, por una vez, se confiara un poco en eso que dijo Aristóteles de que todos los seres humanos desean por naturaleza saber y, en lugar de buscar motivaciones lúdicas, psicológicas y heterónomas para el conocimiento, se apostara por aquello que tiene de atractivo el conocimiento en sí mismo. En lugar de aprender jugando (lo que, en el mejor de los casos, sirve para jugar en lugar de aprender), no pasaría nada por apostar un poco por el juego del conocimiento.

Y este sería, para empezar, un buen papel que la filosofía debería cumplir en la enseñanza secundaria y el bachillerato. Cuidar de que no se aprendan técnicas sin sentido para la resolución de problemas que nadie sabe plantear y recordar, respecto del resto de las asignaturas, que lo fundamental es comprender lo que se está estudiando. En definitiva, contrarrestar, mediante el conocimiento de la historia de la filosofía, la inexorable tendencia a reducir la instrucción de los alumnos en las llamadas materias "científicas" a un adiestramiento operatorio. En la enseñanza secundaria y el bachillerato (no es lo mismo en primaria), todo lo que se encarga a las oficinas de la pedagogía debería estar en manos de los departamentos de Filosofía. Y el resultado, estoy seguro, sería mucho mejor desde un punto de vista "pedagógico". Ya digo que soy muy consciente de que esto es pedir la luna, pero por pedir que no quede. La filosofía debería ser la columna vertebral de la enseñanza secundaria y el bachillerato. El resto de los departamentos deberían estar subordinados al de Filosofía. En cuanto a las asignaturas mismas de filosofía e historia de la filosofía, deberían contar con mucho más peso docente y, por supuesto, liberarse de

la dictadura delirante a la que las somete el examen de selectividad, que obliga al alumno a aprenderse de memoria una lista absurda de disparates que supuestamente han dicho unas supuestas escuelas filosóficas que, en realidad, jamás han existido.

Respecto de las ciencias, el papel de la filosofía hoy en día tiene que ser el que comenzó siendo desde el principio. Para que nacieran las ciencias fue preciso librar una batalla muy dura. Y esa batalla la libró la filosofía. Para empezar, contra el poder de los poetas y el mundo de la mitología y la religión (hay que recordar que fueron los poetas los que pidieron la pena de muerte para Sócrates). Los poetas eran los guardianes de la tradición. Ellos poseían "palabras antiguas" que, de alguna manera, explicaban todo lo que había que explicar. Su decir excelente explicaba cómo se conduce una cuadriga o cómo se reza a los dioses, cómo se puede ser valiente como Aquiles o astuto como Ulises, cómo hay que dar órdenes y cómo hay que obedecer, cómo se entierra a los muertos o, en general, cómo se habita en este mundo. Imbricado con el saber de los poetas, había todo un tejido de expertos especializados en diversas técnicas. Artesanos que saben hacer un zapato o fabricar cerámica, forjar herraduras para los caballos o arar la tierra. Y había incluso un concepto de "virtud" ligado a este universo: hacer todo eso que se sabe hacer, pero, además, "hacerlo bien".

Y también había, en los tiempos de Sócrates, una suerte de "expertos en todo" a los que se llamaba sofistas y que entraron en competencia frontal con la autoridad de los poetas, precisamente en el terreno de la educación de los ciudadanos. Rivalizaron con ellos en el dominio del inmenso poder de la palabra, que fascinaba a los griegos. Lo hacían ya en una sociedad democrática empeñada en vivir bajo lo que hoy llamaríamos el "imperio de la Ley", y que honraba por ello, como sabios, a Solón o a Pericles. Los sofistas prometían fabricar "ciudadanos" como los médicos fabricaban la salud o los zapateros los zapatos. Enseñaban la virtud en general (y enseñaban a aprenderla). Y en su calidad de "expertos" cobraban consecuentemente por ello, no solo a ricos ciudadanos particulares, sino a los estados que requerían sus servicios y les encargaban los correspondientes "libros blancos". Era un mundo muy parecido al actual, poblado de expertos y de especialistas. Algo así como lo que hoy en día

serían José Antonio Marina para la enseñanza secundaria o Francisco Michavila para la Universidad.

En general, el panorama no es tan distinto al nuestro. Todo el mundo sabía muchas cosas. Era un mundo de sabios que sabían de todo y de sabios que sabían de su especialidad. La intervención de Sócrates, por eso, resultó muy impertinente, porque venía a demostrar que en realidad todo el mundo pretendía saber, pero no sabía. Que todo el mundo era, de alguna forma, insuficientemente virtuoso e insuficientemente ciudadano. Sócrates y sus herederos de la historia de la filosofía abrieron un hueco en este tejido de especialistas y expertos, hicieron un agujero en el centro de la ciudad y en ese nuevo "ágora" inesperado fue donde germinó la teoría. Para saber ponerse con elegancia "la túnica de los hombres libres" no bastaba con repetir palabras muy antiguas. Había que decir cosas verdaderas, justas y bellas. Y frente a los sofistas expertos en retórica había que demostrar que "solo la verdad convence de verdad". Fue muy difícil, por lo tanto, hacer hueco al pensamiento teórico en el seno de la ciudad. Había que contravenir la autoridad de los poetas, el saber especializado de los expertos en técnicas y artesanías, el juego retórico de los sofistas y de los cocineros del saber. Eran muchos enemigos para la filosofía, pero, pese a ello, Platón primero y Aristóteles después lograron abrirse un hueco. En ese "claro del bosque" nacieron las ciencias.

Ese "hueco", o ese "claro", consistió en introducir en la ciudad una posibilidad desconcertante, la posibilidad de "saber por amor al saber". La definición de filosofía como "saber por saber" no es una cursilada utópica, sino una verdadera labor de albañilería trascendental que sentó los cimientos ciudadanos para el saber científico. Se trataba de construir la posibilidad de que las cosas se mostraran en su objetividad con independencia de nuestro abigarrado entramado de intereses sociales, políticos y económicos. A partir de ahí, lo absolutamente desinteresado (y, por lo tanto, enteramente desempotrado de los intereses de la ciudad) comenzó a resultar interesante. Ahí fue donde germinó el saber científico en sentido estricto, un saber enamorado de las cosas, dispuesto a darles a ellas la palabra aun a costa de interrumpir drásticamente la algarabía ciudadana de los políticos, los especialistas que los asesoraban, los técnicos y los

poetas.

Con esto no estamos pretendiendo que las ciencias surgieran de la filosofía. Nacieron, sin duda, de las técnicas, y la filosofía vino "después". Pero —quizás este libro sirva para comprenderlo— una cosa es una anterioridad "genética" y otra una anterioridad "estructural". La filosofía no es una madre genética, pero sí es una "condición" estructural sin la cual las ciencias son incapaces de despegar de las técnicas o se degradan en ellas sin remedio. Las ciencias se acomodaron en su esencia propia solo cuando se insertaron en el proyecto filosófico del saber por el saber. Y si pierden este suelo de la filosofía, regresan sin remedio al tinglado de los expertos y los especialistas en la fabricación de artilugios demandados socialmente (y hoy mercantilmente).

Es una tontería pensar que ese "claro" que la historia de la filosofía despejó para la teoría en la espesura del bosque de la ciudad no se va a volver a cerrar al menor descuido. No por eso desaparecerán las "ciencias", por supuesto, pero sí que les ocurrirá algo que tendrá que ver con que dejarán de ser "científicas" o, mejor dicho, "filosóficas", es decir, dejarán de ser saberes desinteresados que dicen lo que dicen en función de la "verdad" o la "justicia" y empezarán a ser saberes instrumentales que preguntarán qué conviene decir a los que en cada caso tengan en sus manos el control de la ciudad. En el menos malo de los casos, la física, la matemática o el derecho se convertirán en un saber especializado para operar matemática o jurídicamente, produciendo los efectos oportunos. Los matemáticos, los físicos o los juristas se convertirán así en lo que ya están empezando a ser: especialistas que saben reparar cacharros matemáticos o jurídicos, lo mismo que hacen los zapateros con los zapatos o los reparadores informáticos con los ordenadores. Con toda su dignidad, desde luego, pero la enseñanza superior se convertirá en una inmensa escuela de formación profesional. Lo cual está muy bien, pero, sencillamente, no tiene nada que ver con lo que se llaman estudios "superiores".

Habrá, desde luego, a quien esto le parezca de perlas, porque todo lo "superior" le suene sospechoso, pero, para entendernos, "superior" no significa aquí otra cosa que "teórico". No se trata aquí de defender la superioridad de una casta aristocrática en la que los científicos hablarían ex

cátedra (como los expertos de las tertulias), sino de todo lo contrario: de defender ese increíble ejercicio de modestia al que llamamos ciencia, un ejercicio gracias al cual el ser humano logra a veces cerrar la boca para dejar la palabra a las cosas, cultivando eso tan difícil y poco habitual a lo que llamamos "experiencia". Dicho bien claro: sin teoría no hay experiencia. Como bien dijo Hegel, la experiencia ha sido, para la humanidad, lo más difícil de conquistar. Hizo falta mucho trabajo teórico para arrancar al ser humano de sus digestiones vitales, que siempre han sido más bien religiosas, poéticas, instrumentales y políticas. Bien es verdad que no hay por qué respetar la teoría. Pero lo que estamos diciendo es que si los filósofos no hubieran logrado hacerla respetar —a veces con el saldo de perder sus vidas—, las ciencias no habrían nacido jamás.

Frente a los mitos de los poetas y los discursos de los sofistas, la filosofía insistió en que no se trataba de fabricar ciudadanos exitosos o ciudadanos integrados, ni siquiera ciudadanos rebeldes o geniales, sino de someter a la ciudad a la prueba de la verdad, la justicia y la belleza. Se trataba de cultivar una posibilidad que hoy parece que mueve a risa, pero sin la cual la filosofía pierde, sencillamente, toda su razón de ser. Se trata de la posibilidad de decir esto o lo otro no porque encaje muy bien con ciertas demandas y requerimientos propios de los tiempos, sino porque, simplemente, "es verdad" (o por lo menos es menos falso que otras cosas que también se pretenden verdaderas). Y, en el mismo sentido, se trataba de la posibilidad de decidir esto o lo otro no por sus rentabilidades vitales, psicológicas, sociológicas o históricas, sino porque sencillamente "es justo" (o se pretende tal). El escepticismo y el relativismo postmoderno no es que amenace con liquidar el sentido filosófico de la ciencia o el derecho, es que está a punto ya de acabar hasta con los guiones del Hollywood más elemental, de tal modo que ya no se permita a ningún protagonista decir que ha hecho lo que ha hecho, sencillamente porque es justo, o que ha dicho lo que ha dicho, sencillamente porque es verdad. Gregory Peck, en *Matar a un ruiseñor*, por ejemplo, se convierte, así, en un personaje imposible (y, por cierto, Jesús, en los Evangelios, tres cuartos de lo mismo). Se promete materialismo y se produce nihilismo. En nombre de los hechos, se niega que haya hechos de la razón y de la libertad.

Sin embargo, hay otro tipo de materialismo que G. K. Chesterton resumió perfectamente con estas palabras: “Era tan materialista que prefería un hecho, incluso al materialismo”. Hay “hechos de la razón”, y de eso se ha ocupado la filosofía en toda su historia. Por eso, cuando se ataca la filosofía no solo se ataca la filosofía, también se cercenan nuestras vidas. Algo que también Chesterton diagnosticó perfectamente diciendo: “Lo que nos hace padecer el presente es la modestia mal ubicada. La modestia se ha mudado del órgano de la ambición y se ha instalado en el órgano de la convicción, al que no estaba destinada. El hombre estaba destinado a dudar de sí, pero no de la verdad; ha sucedido precisamente lo contrario. Estamos en camino de producir una raza de hombres mentalmente demasiado modestos para creer en la tabla de multiplicar”.

La filosofía irrumpió en la ciudad como una verdadera ofensiva contracultural. Se enfrentó así al orgullo de todos los que pretendían saber, al orgullo de los especialistas y los expertos que sabían fabricar esto o lo otro sin preguntarse por la verdad de lo que sabían, pero también al orgullo democrático de los herederos de Pericles, que pretendían ser ciudadanos por el mero hecho de ser griegos, en lugar de por el hecho de ser justos. Por eso los filósofos se ganaron tantos enemigos. Pero, como decía antes, gracias a ellos pudieron germinar lo que hoy llamamos las ciencias y lo que llamamos el derecho.

Por lo mismo, insisto, si las ciencias pierden su suelo filosófico se convertirán en lo que de hecho se están convirtiendo, en un mercado de especialistas y expertos que fabrican ingeniosas piruetas técnicas, produciendo mucho, pero pensando poco. A día de hoy, es mucho más lo que necesitan las ciencias de la filosofía que lo que necesita la filosofía de las ciencias. Desde el punto de vista de la política y de lo que llamamos el Estado de Derecho, la cosa es mucho más grave aún, tal y como en su momento intenté mostrar en el libro que el lector tiene ahora entre las manos.

Madrid, 1 de mayo de 2016

CAPÍTULO 1

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?*

> Diógenes (el cínico) fue —según dice su pretendida historia (Diógenes Laercio, 2, 74)— capturado en el curso de un viaje por mar cerca de la isla de Creta y ofrecido en pública subasta en un mercado de esclavos. "¿Y tú para qué sirves?", le preguntó el vendedor que lo había expuesto en lo alto. A lo que respondió el filósofo: "Para gobernar".
>
> Immanuel Kant, *Antropología*

¿Para qué sirve la filosofía? Como en todas las situaciones históricas muy graves, en el momento actual, la filosofía debería ser imprescindible para comprender lo que está ocurriendo. Esto puede parecer exagerado. Tengo la esperanza de que este libro ayude a entender por qué no lo es. Los filósofos tienen fama de estar siempre en la luna, traficando con realidades ideales y poco prácticas. Como vamos a ver, es todo lo contrario. Y para ir directamente al grano, voy a comenzar por poner un ejemplo de cómo la filosofía es insustituible para no malinterpretar la naturaleza profunda de los acontecimientos que se nos vienen encima.

Una de las cosas muy graves que están ocurriendo —entre otras muchas más graves aún— es la destrucción de la enseñanza pública estatal. Es uno de los capítulos previstos de esta revolución neoliberal, en muchos aspectos criminal, que estamos sufriendo. La cosa afecta desde las guarderías estatales y los cursos de primaria y secundaria a los estudios superiores universitarios. Por el momento nos centraremos en estos últimos. Lo que se ha llamado el Plan Bolonia ha sido un proyecto neoliberal de reconversión mercantil

de la universidad pública. Se trataba de reorganizar la universidad con criterios mercantiles, potenciando lo más rentable y dejando atrofiarse o morir por inanición a las disciplinas, facultades y departamentos que no puedan demostrar su interés mercantil, bien sea atrayendo inversión privada o demostrando su adaptación a las necesidades del mercado laboral. Sobre todo, se trataba de reducir al mínimo la parte de los estudios financiada por el Estado. Para ello, se cortaron las carreras en dos. Los primeros cursos (que pronto serán solo de tres años para muchas de las antiguas licenciaturas) constituyen el grado, que comprende unos estudios mínimos, con unas tasas se supone que razonables. Las autoridades académicas del momento, rectores y ministros, pretendían que el objetivo del grado era adaptar los estudios a una capacitación profesional, es decir, a la inserción en el mercado laboral. Lo decían, sin que se les cayera la cara de vergüenza, justo en el momento en que ese mercado laboral dejaba de existir. Pero lo importante es que esta sería la parte de los estudios superiores pagada por el Estado. A partir de ese momento, el Plan Bolonia le ofrecerá al estudiante el mundo de los másteres especializados a un precio crecientemente prohibitivo (en el año 2012, la matrícula de los másteres estatales ya se había incrementado en un 235 por ciento y, posteriormente, ha seguido aumentando). Y, en todo caso, resultaba obvio desde el principio que los másteres que verdaderamente se insertarán en el mercado laboral serán los títulos privados que impartirán las corporaciones económicas a precios de elite.

A este salvajismo neoliberal se le llamó creación de un Espacio Europeo de Educación Superior (EEES). El lema de todo este proceso fue “Una universidad al servicio de la sociedad”.

En el año 2000 ya comenzaron las movilizaciones contra este proceso (plasmado en lo que se llamó entonces el Informe Bricall), con un encierro multitudinario en la Facultad de Filosofía de la

Universidad Complutense de Madrid (UCM) y manifestaciones masivas. Durante los diez años siguientes, hubo encierros y manifestaciones en todo el territorio del Estado español. Sin embargo, había algo en la tragedia de Bolonia que solo parecía apreciarse en su crudeza en las facultades de Filosofía. Si lo comprendemos, estaremos en condiciones de abordar el sentido de una pregunta como la que hemos planteado: ¿para qué sirve la filosofía?

¿Por qué las facultades de Filosofía han cumplido un papel tan importante en la lucha contra la mercantilización de la universidad? Alguien podría pensar —y así se ha repetido mucho en estos últimos años— que ello se ha debido a que las Facultades de Filosofía sabían que tenían ahí mucho que perder. Y de hecho así ha resultado ser: por ejemplo, en la UCM, la licenciatura de Filosofía comprendía en total 3.200 horas lectivas a las que el alumno tenía que asistir. Actualmente, las autoridades académicas reconocen que, cuando el Plan Bolonia termine de implantarse, esas 3.200 horas se habrán reducido a 1.100, de las que, por cierto, solo 800 serán estrictamente de filosofía, siendo el resto comunes con los grados de Historia y de Filología. Estas serán las horas que el alumno podrá cursar a un precio estatal razonable (sin descartar un incremento de las tasas muy sustancial). En estas condiciones es imposible lograr que un alumno esté en condiciones de comprender un texto de la historia de la filosofía. El nuevo grado de Filosofía será inevitablemente una estafa. La Filosofía es la disciplina más difícil del mundo y, ante todo, requiere tiempo y profesores. Y ninguna de las dos cosas abunda en el nuevo EEES.

Sin embargo, no fue este el motivo del protagonismo de las facultades de Filosofía en la lucha contra esta ofensiva neoliberal contra los estudios universitarios. Cuando en 2008 varios centenares de estudiantes se encerraron durante meses en la Facultad de Filosofía de la UCM, estábamos ante una protesta

estudiantil sin duda generalizada, pero que era muy lógico que hubiera encontrado ahí, en Filosofía, su lugar natural. Pues se trataba de explicar que por encima de todas las ofertas del mercado había algo que nunca debemos renunciar a respetar, algo que es preciso defender a cualquier precio. Algo tan excepcional que se podría decir que la filosofía no es más que la permanente reflexión sobre esta excepción. En este libro, para resumir, nos vamos a valer de una cita de Kant para referirnos a esta excepción. Decía Kant que hay algo —algo que sin duda tiene que ser muy excepcional— que hace que "los hombres se nieguen a perder, por amor a la vida, aquello que hace a la vida digna de ser vivida".

La filosofía es el intento de sacar las consecuencias de lo que se expresa en esta frase de Kant. Esta excepción comenzó en Grecia con una constatación esencial: "Lo interesante que era lo desinteresado". Saber por saber, desinteresadamente, resultó ser interesantísimo. De esa experiencia surgieron las matemáticas, la física, la filosofía, la ética y el derecho. De la perplejidad ante lo desinteresado surgieron las cosas que más nos interesan: el mundo entero de la razón y de la libertad. Y así fue como se inició para la humanidad la aventura más inquietante: la de convertir esa excepción en norma de la vida humana, que solo entonces puede llamarse digna. Y también en norma de una ciudad en "estado de razón", o lo que es lo mismo, en "Estado de derecho".

¿Qué aportaba, por tanto, la filosofía a la lucha contra la mercantilización de la universidad materializada en el Plan Bolonia?

Ante todo, desde la filosofía se venía a recordar que hay evidencias que, sin embargo, son falsas y verdades que parecen excepciones, pero que son imprescindibles. Solo en Filosofía llegó a cuestionarse el lema mismo del Plan Bolonia: "La universidad debe estar al servicio de la sociedad". Fue la frase más repetida en el *marketing* del EEES. ¿Quién podría oponerse a algo tan de

sentido común? Se trataba de pedir a la universidad pública que, puesto que era financiada con dinero público, rindiera cuentas sobre su utilidad pública. Se trataba de adaptar el espacio universitario a las necesidades de una sociedad incesantemente cambiante. Por supuesto, había gato encerrado, se dijo desde diversas instancias críticas. En general, el movimiento antibolonia denunció con toda la razón que lo que se escondía tras el lema "Una universidad al servicio de la sociedad" era un proyecto de adaptarla a los que tenían la sartén por el mango en esa sociedad, esos que actualmente se llaman a sí mismos "los mercados". Los rectores, los ministros, los expertos, los mercenarios del periodismo, salían al paso diciendo que la "sociedad" era más amplia que los "mercados" y que el verdadero espíritu de Bolonia tenía que luchar por adaptar la universidad a las necesidades ciudadanas, no a las mercantiles. Era una observación patética, ridícula y canalla, como los tiempos han demostrado ahora por encima de los peores augurios. Desdichadamente, el movimiento antibolonia no solo tenía toda la razón; se quedó corto en profetizar la catástrofe que tenemos por delante.

Y, aun así, la magnitud del desastre solo se hacía y se hace ahora visible desde la filosofía, desde la historia de la filosofía. Pues la raíz del mal no estaba en que detrás de lo que se llamaba "sociedad" estuvieran las empresas y los mercados. No se trataba tan solo de desenmascarar el lema "Una universidad al servicio de la sociedad", mostrando su reverso tenebroso. Es que el lema era pernicioso por sí mismo. Así lo denunciamos algunos en el Paraninfo de la Facultad de Filosofía, en un multitudinario debate que organizaron los estudiantes con el rector Carlos Berzosa. Parece muy evidente que la universidad debe estar al servicio de la sociedad. Y, sin embargo, no es así: "La universidad debe estar al servicio de la verdad"; solo así estará en condiciones de rendir un buen servicio a la sociedad. La universidad que Bolonia estaba

destruyendo —así se decía en algunos informes del Círculo de Empresarios— era la supuestamente vetusta y anacrónica universidad de Humboldt (cfr. Círculo de Empresarios, 2007). Y así era, en efecto, al menos en un aspecto. Humboldt había acertado al definir los estudios superiores con una fórmula feliz. En los estudios primarios y secundarios, el profesor se debe al alumno. En los superiores, ambos dos, profesor y alumno, se deben a la verdad (Humboldt, 2005).

Como vemos, la aportación de la filosofía a la lucha contra Bolonia puede ser considerada excelsa o superflua, según se mire. Se puede resumir en la introducción de una palabra, la palabra "verdad". Y, ciertamente, en esto consiste la filosofía desde los tiempos de Platón: en ser testigo de lo que ocurre en este mundo si se introducen en él tres misteriosas palabritas: verdad, belleza, justicia. El caso es que parecen tres palabras muy "ideales" (en el peor sentido de la palabra) pero, sin embargo, cuando se introducen en el mundo, en este mundo real, ocurren cosas bien reales y materiales. La mejor prueba de que ocurren cosas importantes es que son "tan importantes" que, para hacerse cargo de ellas, la interpretación habitual de Platón se empeñó en que este se estaba refiriendo a "dos mundos distintos", el mundo de las ideas y el mundo de las cosas. Esto, por supuesto, era una estupidez. Platón no habla en todo momento más que de este mundo, del único mundo que existe. Solo que intenta hacerse cargo de qué es lo que ocurre aquí cuando andan de por medio cosas tales como la verdad, la belleza o la justicia.

Una de las cosas que ocurren es que dejan de tener sentido lemas como el de poner la universidad, es decir, la comunidad científica —lo que en Platón era la Academia—, al servicio de la sociedad. La universidad no debe estar al servicio de la sociedad. La sociedad debe estar orgullosa de tener una universidad al servicio de la verdad.

Pero si se quiere entender mejor la gravedad del problema, basta con plantear el mismo problema desde el lado de la justicia. ¿Acaso no es muy evidente que "el derecho debe estar al servicio de la sociedad"? Y, sin embargo, es todo lo contrario: de lo que se trata no es de poner al "derecho en estado de sociedad", sino a la "sociedad en Estado de derecho". Como vamos a ver, el lema "Poner el derecho al servicio de la sociedad" —que también es una amenaza que pende sobre nuestro tiempo de manera terrible— nos anuncia un mundo que desde el punto de vista de los derechos humanos habrá regresado al feudalismo. Estamos a las puertas de una tragedia que demolerá los últimos vestigios del mundo que se anunció con la Revolución francesa, de ese mundo que Hegel definió con estas palabras: "Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo. Desde que el Sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento" (Hegel, 1969: 529).

Aquí tenemos planteada la paradoja sobre la que se levanta la pregunta que da origen a este libro. ¿Para qué sirven los filósofos? Como ya hemos apuntado antes —y como más tarde comprobaremos mejor— hay que atreverse a responder con rotundidad: "para nada". Para nada, puesto que lo que tiene de interesante la filosofía es precisamente lo que tiene de interesante lo desinteresado, esto es, lo que, por definición, no nos sirve para nada. Porque la filosofía no sirve para nada, es capaz de recordarnos que hay cosas más importantes que el servir para algo. Y que sin tener esto muy en cuenta, no hay forma de comprender lo que ocurre en la historia. Los filósofos están en la luna, este es su retrato más habitual. Sin embargo, lo que Hegel saluda como la primera victoria de la filosofía, la Ilustración y su triunfo en la Revolución francesa, se representa en un cuadro muy distinto: el de la guillotina.

Hay una forma de estar en la luna que siempre pasa desapercibida. Es lo que ocurre cuando has nacido encadenado en una caverna y no has visto más que sombras. La filosofía no nos eleva a los cielos. Nos ayuda a poner los pies en la tierra, para pisar suelo firme. Recordemos la estampa del aludido debate sobre el EEES. Mientras la patronal europea sentaba los cimientos de una universidad al servicio de los mercados, los ministros y rectores socialistas (e incluso algunos antibolonia de extrema izquierda) protestaban diciendo que había que ponerla al servicio de la sociedad y no del mercado. Ahora, los mercados están arrasando con todo, con la sociedad y con la universidad. Pero digámoslo mejor (porque "sociedad" va a seguir habiendo): están arrasando con las instituciones que, a favor de la razón, la verdad y la justicia, los pueblos habían conseguido consolidar (muy precariamente, sin duda) tras siglos de luchas incansables. En adelante, tendremos sociedad, pero no una sociedad "justa". Y cuando, por ejemplo, en la universidad se descubra una vacuna contra la gripe triple A, lo peor no es que nunca podremos saber si se trata de un gran negocio empresarial o de una patente al servicio de la sociedad; lo peor es que nunca podremos saber "si es verdad o no" que la gripe triple A existe o si es sencillamente parte del negocio. Pues la voz independiente que tendría que tomar aquí la palabra estará financiada y chantajeada por los laboratorios farmacéuticos[2].

¿Para qué sirven los filósofos? Sócrates, que solo sabía que no sabía nada y que normalmente no hacía nada más que andar por ahí conversando con la gente, pensaba que los filósofos servían, sobre todo, para gobernar. Su discípulo Platón también lo pensaba, aunque la experiencia le hizo ir rebajando las pretensiones de este programa político. Puesto que no se deja a los filósofos gobernar, al menos que los gobernantes aprendan filosofía. Eso fue lo que intentó varias veces con Dionisio, primero con el padre, luego con

el hijo, ahí en Siracusa. Con los dos salió muy mal parado, salvando el pellejo de milagro. Al final, Platón, recluido en su Academia, acabó por conformarse con algo todavía más modesto: ya que no se dejan enseñar filosofía, al menos que los gobernantes no maten a los filósofos.

Y, sin embargo, los gobernantes habían matado a Sócrates. Y además, en este caso, no se había tratado de un tirano loco o caprichoso, sino del pueblo ateniense, puesto que Atenas era una democracia. Esta es otra paradoja que es preciso resolver si se quiere entender para qué sirve la filosofía.

¿Cómo es que, si la filosofía no sirve para nada, la historia de la filosofía comienza con una democracia que se toma la molestia de condenar a muerte a un filósofo?

CAPÍTULO 2

UNA PARADOJA LLAMADA SÓCRATES*

> Teodoro: Pero, Sócrates, ¿acaso no tenemos tiempo libre?
>
> Platón, 1988: 172b

En tanto que la filosofía no sirve para nada, es una forma de perder el tiempo, para lo que, desde luego, es esencial tener tiempo libre. La filosofía nació, según dicen Platón y Aristóteles, del ocio, del tiempo libre. Pero ¿qué tiene de peligroso el tiempo libre? Volvemos a preguntar: ¿cómo es que, si la filosofía es una forma de perder el tiempo, la historia de la filosofía comienza con una democracia que se toma la molestia de condenar a muerte a un filósofo?

Sócrates fue llamado a juicio cuando tenía setenta años (en el año –399). No es fácil hacerse una idea de qué es lo que la democracia ateniense podía tener contra él, pero el caso es que acabaron por condenarlo a muerte. Sócrates, aparentemente, no tenía nada de especial. No hacía nada de particular, solo andaba por ahí conversando con la gente, haciendo preguntas la mayor parte de las veces muy idiotas. En una ocasión, por ejemplo, estaba en el mercado preguntando a un zapatero qué es un zapato. Pasó por ahí un famoso sofista que se iba a dar un ciclo de conferencias por Asia Menor y se despidió de él. Al cabo de unos meses, cuando regresó, se encontró con que Sócrates seguía ahí, en el mismo sitio, empeñado en que el zapatero le contestara a su pregunta por los zapatos. Sócrates ni siquiera sabía lo que era un zapato. No sabía nada y, por tanto, tampoco enseñaba nada. Sabía, eso sí, que no sabía nada. Eso le hacía preguntar de un modo muy insistente por

las cosas más evidentes, por cosas que todo el mundo daba por supuestas. Más que nada, era un pesado.

Pero tenía una manera muy peculiar de ser pesado. En principio, una democracia no se dedica a condenar a muerte a los pesados. Los que lo denunciaron le acusaban, al parecer, de no creer en los dioses y de corromper a los jóvenes. Sin embargo, Sócrates interrogó a uno de sus acusadores sobre este particular, delante de los jueces, y este acabó reconociendo que su acusación no tenía ni pies ni cabeza. ¿Qué pudo ser, entonces, lo que les movió a condenarlo?

Primero hablaron los acusadores, ante la Asamblea de los atenienses. Pidieron la pena de muerte contra él. Luego habló Sócrates, en su propia defensa. Conservamos su discurso tal y como lo recogió su discípulo Platón. Su lectura es apasionante. Sócrates demostró bastante bien que las acusaciones vertidas contra él eran falsas y explicó también los motivos por los que todo el mundo estaba tan irritado con él. No se trataba, ni mucho menos, de que enseñara cosas molestas o delictivas. Todo lo contrario: él no sabía nada y, por lo tanto, nada podía enseñar. Lo único que quería es que los que iban por ahí presumiendo de saber algo se lo explicaran. Por ejemplo, los políticos. Los políticos siempre saben muchas cosas. Sócrates, cuando se encontraba con ellos, les hacía preguntas aparentemente muy fáciles de contestar. Al principio, le solían responder con condescendencia. Lo que pasa es que a Sócrates nunca le convencían las respuestas, no las entendía, le parecían contradictorias o incomprensibles y, así, seguía preguntando y preguntando. Eso irritaba a la gente. Pero ¿tanto como para que lo condenaran a muerte?

La Asamblea, primero, votó si Sócrates era culpable o inocente. Si hubiera salido inocente, sus acusadores habrían tenido que pagarle una multa por las molestias causadas. Pero, por solo treinta votos entre 501, Sócrates fue considerado culpable. Probablemente

solo querían darle un escarmiento. Tras esta primera votación, en efecto, tenía que hablar Sócrates otra vez y proponer una pena alternativa a la pena de muerte que solicitaban sus acusadores. Quizá todos pensaban que iba a proponer que lo condenaran al exilio. Eso les habría permitido librarse de ese pesado sin mancharse las manos de sangre. Pero resulta que, cuando Sócrates toma la palabra, lo que hace es aprovechar para decirles cuatro verdades.

¿El exilio? —les dice—. ¿Y qué pintaría yo, a mis setenta años, yendo de una ciudad a otra? Porque si vosotros que sois mis conciudadanos no habéis sido capaces de aguantarme, si a vosotros mismos os he resultado tan pesado y tan molesto como para traerme a juicio, ¿cómo pensáis que me van a soportar en otras ciudades donde ni siquiera me conocen?[4]

Conviene reparar en que, de paso, con estas palabras Sócrates explicita con toda claridad el verdadero motivo de su condena. Hay muchos libros que especulan al respecto con no pocas hipótesis complicadas, pero las palabras de Sócrates no dejan lugar a dudas: lo condenan por ser molesto y pesado.

Así, pues, Sócrates no propone que lo condenen al exilio. Por el contrario, argumenta que él solo ha hecho cosas buenas y que más bien merece un premio. Él se ha limitado a dialogar. A muchos que decían saber esto o lo otro les ha preguntado y preguntado hasta que han tenido que acabar reconociendo que en realidad no sabían lo que decían saber. Es verdad que, a veces, muchos de ellos se han despedido irritados, pero, en el fondo, les ha hecho un gran favor. Antes creían que eran sabios y no lo eran. Creían saber muchas cosas y no sabían nada de nada. Ahora, si fuesen sinceros, sabrían por lo menos una cosa: que no sabían. Es mejor saber que no se sabe nada a creer que se sabe lo que no se sabe.

¿Qué castigo creéis que merezco por haberos hecho ese favor? Yo creo —dice Sócrates— que merezco algo bueno: os propongo que me otorguéis el mismo premio que a los que ganan los juegos olímpicos, que me pongáis

una pensión vitalicia, para que así, teniendo todo el tiempo libre del mundo, os pueda seguir dando la lata en la calle, cada vez que os crucéis conmigo.

El discurso de Sócrates irritó aún más a los atenienses. Tanto que 360 votaron por condenarlo a muerte. La cosa es chocante, pues, en efecto, solo 281 lo habían considerado culpable. Eso quiere decir que hubo bastantes personas que votaron por condenarlo a muerte incluso considerándolo inocente. ¿Tan irritante, tan molesto, tan pesado era Sócrates que había que deshacerse de él incluso reconociendo su inocencia?

¡Ay, atenienses! —les dice Sócrates—. Si hubierais esperado un poco de tiempo, os habríais librado de la mala fama que va a caer sobre vosotros, la de haber matado a un sabio. Porque eso es lo que dirán de mí: que soy sabio, aunque no lo sea. ¡Siempre con prisas! ¡Siempre os falta tiempo! Yo ya tengo setenta años; si hubierais tenido un poco de paciencia, me habría muerto solo y, así, os habríais librado de protagonizar este abyecto episodio.

Y, en efecto, ¿tan insoportable les resultaba Sócrates que tanta prisa les corría librarse de él?

No estoy enfadado —les viene a decir Sócrates— porque me hayáis condenado a muerte. ¿Quién sabe si la muerte es algo bueno? Quién sabe si, como suelen decir, iré a parar al Hades, donde me encontraré con Ulises, con Agamenón, con Aquiles, con muchos hombres célebres que murieron hace tanto tiempo. Será maravilloso aprovechar entonces para preguntarles ahí qué es un zapato. En todo caso, ellos no podrán matarme por eso, pues ya estaré muerto. O quizá la muerte sea solo la nada, como dormir para siempre. Eso tampoco me parece muy malo. En cambio hay una cosa que seguro que sí que es mala: perder la dignidad. Es absurdo aferrarse a la vida si se pierde aquello por lo que merece la pena estar vivo. Ahora, yo tan solo voy a perder la vida; vosotros vais a perder la dignidad. Así pues, ¡venga, atenienses!, aquí nos despedimos. Yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a un destino mejor es algo desconocido para todos, excepto para el dios.

¿Qué era lo que resultaba tan insoportable en la forma de dialogar de Sócrates, tanto como para que decidieran condenarlo a

muerte?

Un diálogo socrático es algo muy distinto a un mero intercambio de opiniones. Pensemos en lo que ocurre con la mayor parte de las conversaciones o de las discusiones que suele tener la gente. Se comienza hablando de un tema, se empieza a discutir, poco a poco se va cambiando de asunto, se habla de esto, de lo otro y de lo de más allá... Y si pasan unas cuantas horas, al final, nadie recuerda ya de qué se comenzó hablando en un principio.

¿Cómo es que hemos acabado hablando de las causas del paro? Pero ¿no estábamos hablando del terrorismo? ¿No habíamos comenzado discutiendo sobre lo que íbamos a hacer en vacaciones? Claro, eso es lo que nos llevó a hablar del terrorismo, dijiste que no querías ir a Yemen porque tenías miedo a que hubiera un atentado contra turistas, eso nos llevó a hablar del mundo árabe y los emigrantes, y luego acabamos discutiendo sobre el machismo; eso hizo que me acordara de mi abuela, entonces fue cuando tú contaste esa historia de tu pueblo... y la receta de las gachas manchegas... pero ¿cómo es que acabamos discutiendo sobre el derecho al aborto, la familia real y, finalmente, sobre las causas del paro en España?

Algo parecido a esto es lo que ocurre en la mayoría de nuestras conversaciones, y eso si no son interrumpidas por la falta de tiempo o por cualquier otro motivo. Al final, es muy normal que los interlocutores acaben diciendo algo así como: "En fin, ¿de qué estábamos hablando? Bueno, da igual, hemos estado charlando… de todo y de nada", "*Un poco de todo y un poco de nada...*". Es curioso. Al principio de la conversación todo el mundo estaba muy seguro de lo que decía: sabía muy bien que las causas del paro eran esto o lo otro, que el terrorismo islámico y el turismo tenían algo que ver y que el derecho a abortar, la familia real, el machismo y su abuela, también. Al final, resulta que el "todo" y la "nada" dan un poco igual. Ya no solo no se sabe lo que es el paro o el turismo o el terrorismo, sino que ya ni siquiera se distingue muy bien si se ha estado hablando de "todo" o de "nada". Eso sí, mientras tanto, se

ha estado “pasando el rato”.

Podríamos decir que cada ciudadano “pasa el rato” a su manera. El banquero pasa el rato ejerciendo de banquero; la cajera del supermercado lo pasa haciendo de cajera; el profesor, de profesor; la diputada, de diputada; el mendigo, de mendigo… Y, mientras tanto, todos van hablando y hablando. Hablan “de todo y de nada”, pero van pasando el rato.

Imaginemos ahora que en esta apacible vida ciudadana irrumpe un extraño personaje llamado Sócrates. Sócrates no solo no está dispuesto a que se confunda el todo con la nada. Tampoco está dispuesto a que si estamos hablando de zapatos, empecemos a hablar de sandalias, a no ser que se demuestre con claridad que hay buenos argumentos para ello.

Mucho menos estaría dispuesto a empezar a hablar de las causas del paro, de la familia real o del derecho al aborto si antes no se ha explicado con suficiente claridad lo que son los zapatos y lo que ellos pueden tener que ver con esos otros temas. Eso es, en realidad, lo que solemos considerar un pesado. Una persona que nos impide todo el rato cambiar de tema, ir de aquí para allá en la conversación, una persona que interrumpe constantemente diciendo que no te ha entendido bien, que te expliques mejor.

—¿Pero cómo, Sócrates, no sabes lo que es un zapato? ¡Eso lo sabe hasta un niño!

—Dime, entonces, tú lo que es un zapato, ya que lo sabes tan bien —replicaba Sócrates.

—Un zapato es una suela cubierta de cuero que sirve para…

—No, no —interrumpía Sócrates—, no me digas aún las partes del zapato, ni tampoco para qué sirve… ¿Para qué quiero saber las partes de una cosa que no sé lo que es? ¿Para qué quiero saber que una cosa sirve para algo si no sé qué cosa es?

Y cuando su interlocutor se empeñaba en hablar de las clases de zapatos, o de las modas que había en Atenas, Esparta o Egipto,

Sócrates seguía interrumpiendo y pidiendo con insistencia que antes que todas esas cosas sobre los zapatos, que antes de hablar sobre sus clases, sus partes o su utilidad, que antes de hablar sobre las distintas calidades de zapatos, sobre la última moda en zapatos, sobre la evolución del precio del zapato o sobre la producción de zapatos en Grecia o en Persia, le dijeran, simplemente, lo que era un zapato. ¿Qué interés tiene saber muchas cosas sobre algo que no sabes lo que es?

De esta manera, Sócrates interrumpía cualquier conversación. Impedía que la gente cambiara de tema alegremente, según se fuera animando mientras conversaba. Una vez, por ejemplo, Calicles, un político muy malhumorado, le explica a Sócrates con un discurso muy brillante que las leyes las hacen los débiles para protegerse de los fuertes. Se trata de un discurso impresionante que deja a todos con la boca abierta. Incluso hoy, al releerlo, uno tiene la sensación de estar leyendo algo irrefutable. Sócrates, sin embargo, se rasca la cabeza, pone cara de idiota y dice: “Sí, todo eso es muy interesante, pero… ¿Qué es ser fuerte?, ¿qué es ser débil? No entiendo lo que quieren decir esas palabras”. De pésimo humor por tener que interrumpir su interesantísimo discurso, Calicles se pone a explicar esas nimiedades. Sócrates le interrumpe todo el rato con nuevas preguntas, cada vez más elementales y más simples. Y, al final, Calicles se encuentra defendiendo una cosa que a él mismo le parece absurda: que es mejor ser víctima de las injusticias que cometerlas, que es preferible ser súbdito de un tirano que ser un tirano. Eso le pone furioso. La forma de dialogar de Sócrates es tan irritante que acabas diciendo tonterías, diciendo cosas que no quieres decir. Calicles, entonces, se levanta y se va, profiriendo amenazas contra Sócrates.

En otra ocasión, un sofista llamado Menón está hablando sobre si se puede enseñar o no a ser virtuoso.

—Antes de discutir sobre cosas tan interesantes —dice Sócrates—, ¿podrías

decirme, Menón, qué es la virtud?

—Pero, Sócrates, ¿es que tendré que volver a mi país contando que Sócrates, el famoso sabio de Atenas, no sabe lo que es la virtud? Todo el mundo sabe lo que es la virtud, hasta un niño sabría decir lo que es la virtud.

Pero Sócrates insiste en ser más ignorante que un niño. Menón hace varios intentos de explicarle lo que es la virtud. Todo el mundo sabe, por experiencia, que la virtud es esto o lo otro o lo de más allá… "Eso son ejemplos de virtud", contesta Sócrates, "pero no me aclaran nada; de nada me sirve saber ejemplos de algo que no sé lo que es". Menón habla de las partes de la virtud, de las clases de virtud… "Eso es como si te pregunto qué es una abeja y me dices que es unas patas, unas alas, una cabeza, un abdomen... Eso son las partes de la abeja, no lo que es una abeja." Menón se desespera y acaba por poner en duda la posibilidad del conocimiento. Debe ser que es imposible saber qué son las cosas, acaba concluyendo. Sócrates, entonces, recurre a una treta para animarle; le cuenta un cuento que contaban los poetas griegos, un cuento sobre la inmortalidad del alma:

Dicen los poetas que "conocer es recordar'". Dicen que el alma siempre ha existido. Antes de unirse al cuerpo, antes de que naciéramos, nuestra alma había vivido ya una vida eterna con las cosas y sabía muy bien qué eran cada una de ellas. Lo que pasa es que cuando nacemos, cuando nuestra alma se une con el cuerpo, nos olvidamos de todo lo que sabíamos. Y cuando conocemos algo, lo que hacemos en realidad es acordarnos de lo que ya sabíamos antes de nacer, recordar la vida anterior a nuestro nacimiento.

Con este cuento, Sócrates intenta explicar a Menón en qué consiste el conocimiento. Se trata, claro, de una metáfora, de un mito. Por eso es un gran desatino que los manuales de filosofía digan a menudo que Sócrates o Platón defendían la inmortalidad del alma. Ni la defendían ni la dejaban de defender. Lo que ellos intentaban era explicar qué era eso de conocer, de pensar, de decir

qué “es” una cosa. Como los interlocutores suelen reaccionar desconcertados, como Menón, o enfadándose y yéndose, como Calicles, Sócrates recurre al lenguaje de los grandes poetas griegos para hacerse entender. Se trata, en realidad, del lenguaje del enemigo, pues los poetas eran los representantes de la tradición, de la autoridad de los ancestros, de los ancianos, de las costumbres más sagradas y antiguas. Y Sócrates no tenía ningún respeto especial por ese mundo de las sagradas tradiciones. Sócrates era, más bien, un corrosivo de las convicciones más arraigadas, un cortocircuito en el mundo instituido de la tradición. De hecho, los que llevaron la voz cantante en el juicio contra Sócrates, los que pidieron la pena de muerte contra él, eran poetas. Resulta, pues, de lo más impertinente decir que la filosofía de Sócrates o Platón defiende la inmortalidad del alma. No: lo que ellos dicen es que si hay que explicar en el lenguaje del enemigo lo que es el conocimiento, lo que es la razón, lo que es una “idea”, entonces hay un cuento que no viene mal, un cuento que es mejor que los otros: el cuento de la inmortalidad del alma. Se trata de un cuento útil, al menos para que Menón no se rinda demasiado pronto, negando sin más la posibilidad de conocer. Lo que “en el lenguaje de los poetas” es aquí aludido como una “vida *anterior*” que puede ser “recordada”, puede ser una buena metáfora (aunque solo una metáfora) de lo que Sócrates lleva pidiendo a Menón desde el principio: para saber si la virtud es o no enseñable, es preciso saber con “anterioridad” a qué estamos llamando virtud. De lo contrario, ni siquiera sabremos de qué estamos hablando. Empezaremos hablando, por ejemplo, de que la virtud es enseñable y, sin darnos cuenta, estaremos en seguida hablando de otras cosas: del turismo, del terrorismo, de la familia real, de nuestra abuela o de las causas del paro. Al final, seguramente, no estaremos hablando de nada, estaremos hablando “de todo y de nada” y, en realidad, lo que estaremos haciendo más bien es “mirarnos el ombligo”, como

suelen hacer los tertulianos en todos los debates de la telebasura.

Sócrates, en cambio, se empeña siempre en esa especie de “vida anterior” de la que hablan algunos poetas: “antes” de discutir si la virtud es o no enseñable, hay que saber “qué es” la virtud. Es como si cuando ya está todo el mundo hablando y hablando sobre la virtud, o sobre el terrorismo, el turismo o la familia real, Sócrates les obligara todo el rato a “detenerse”, a pararse a reflexionar y a “recordar” de qué estaban hablando en realidad. Y como hablando y hablando de todas esas cosas no solo pasan el rato, sino que también pasan su vida entera, es como si Sócrates les hiciera reparar en una especie de vida “anterior” a sus vidas: la vida del conocimiento, la vida en la que sabrían qué eran todas esas cosas de las que han estado hablando y con las que han estado pasando el rato. Conocer, en efecto, se parece mucho a lo que los poetas llaman “recordar”. Pero esa “vida anterior” tan misteriosa se refiere a un misterio todavía mayor: es la “vida de los seres racionales”, la vida de la “libertad” y el “conocimiento”.

Ahora, podríamos hacernos una pregunta inquietante: ¿mataríamos a Sócrates en el siglo XXI? ¿Lo condenaríamos a muerte? Alguien podría adelantarse diciendo que nuestra Constitución —al contrario que la ateniense— ni siquiera autoriza la pena de muerte. Sin embargo, conviene que no nos apresuremos a responder sin una previa reflexión.

Ya empezamos a hacernos una idea de qué era lo que tenía de tan irritante la forma de dialogar de Sócrates. Aun así, sigue pareciendo exagerada la decisión ateniense de condenarlo a muerte por ello. Para entenderlo, hay que hacerse cargo del tipo de cortocircuito que la intervención de Sócrates suponía para el discurrir de la vida política.

En un momento dado de su discurso frente a la Asamblea, Sócrates lo dice muy claro:

Me he pasado la vida deambulando por las esquinas, hablando con

zapateros y con jovencitos inexpertos. Nunca he venido aquí, a la Asamblea, a dar consejos a la ciudad. ¿Queréis saber por qué, atenienses? Porque si lo hubiera hecho, si hubiera venido aquí, a la Asamblea, a dialogar con vosotros, haría ya mucho tiempo que me habríais matado. [Gritos de protesta.] Y no alborotéis tanto, atenienses, sabéis perfectamente que digo la verdad.

Quizá podamos hacernos una idea de la tensión política que introduce la voz de Sócrates en la ciudad si lo trasladamos con nuestra imaginación a algún episodio contemporáneo. ¿Qué habría pasado, por ejemplo, en la Transición española si Sócrates hubiera andado de por medio, deambulando por ahí, preguntando qué es un zapato? ¿Qué habría sido la democracia española si Sócrates hubiera participado en la Constitución? ¿O si hubiese irrumpido, después, en una campaña electoral? Pongamos un caso. En 1993, Felipe González y José María Aznar se disputaron las elecciones en el primer debate televisado entre candidatos a la presidencia del Gobierno.

Imaginemos, tan solo, que Sócrates hubiera sido el periodista que moderó el debate. En aquel entonces se hablaba mucho de cómo solucionar el problema del paro y no cesaban de prometerse medidas al respecto. Felipe González hizo su discurso y Aznar hizo el suyo. ¿Qué habría ocurrido si Sócrates hubiera entonces interrumpido para decir, sencillamente, que "con anterioridad" a discutir si el paro se solucionaba tirando de la curva de demanda o incentivando la de oferta, aumentando el gasto público o conteniendo la inflación, bajando los impuestos o flexibilizando el mercado laboral, que con "anterioridad" a todos esos temas era preciso ponernos de acuerdo sobre lo que quiere decir la palabra "paro"?

Hasta un niño sabe lo que es el paro, se le habría contestado. Todo el mundo sabe lo que es el paro; lo sabe, entre otras cosas, "por experiencia", porque todo el mundo conoce a alguien en paro,

si no es que él mismo lo está o lo ha estado alguna vez. Ahora bien, Sócrates no quiere ejemplos de parados, quiere saber de qué son ejemplos esos ejemplos, quiere saber lo que es el paro. Tampoco quiere que le expliquen las distintas clases de paro que hay según nuestros economistas: estructural, friccional, natural, coyuntural, etc. Su problema es que no entiende la palabra "paro". Supongamos que o bien Aznar o bien González, desvividos por resultar amables en plena campaña electoral, hubieran aceptado interrumpir el debate para ponerse a buscar en el diccionario. Uno de los más famosos, define así la palabra "paro": "Inacción de los obreros por falta de trabajo". ¿Está claro ya, Sócrates?

Pero esto es lo que pasa con las definiciones del diccionario cuando está Sócrates de por medio: que tampoco se entienden. El problema no es que la definición no sea convincente, el problema es que no se entiende lo que quiere decir eso de que "falta trabajo". ¿Cómo puede "faltar trabajo"? Al hombre le falta muchas veces riqueza, le faltan, por ejemplo, alimentos, le faltan productos, y en ese caso lo único que "hace falta" es, precisamente, "trabajar más". Cuando falta riqueza, no falta trabajo; hace falta trabajar, que es muy distinto. Eso el hombre lo ha tenido muy claro desde la prehistoria. ¿Será entonces que el paro se origina al "sobrar riqueza"? Pero esto tampoco se entiende: si lo que ocurre es que sobra riqueza, ¿a fin de qué seguir trabajando? Si sobra riqueza lo que hay que hacer es descansar, no ir a hacer cola en el INEM. ¿Será que cuando sobra riqueza solo les sobra a algunos que son los que se la quedan, mientras a los otros les sigue faltando? Esta posibilidad no estaba en el diccionario pero tampoco resiste muchas preguntas. En las épocas de crisis es cuando más paro hay y no es precisamente cuando mejor les va a los empresarios. La culpa la tendrá entonces la crisis, pero, claro, pretender explicar a Sócrates, así de buenas a primeras, lo que es una crisis económica parece una causa perdida. Si los empresarios se quedan con el

producto del trabajo de los demás hasta el punto de sobrarles la riqueza, muy estúpidos habrían de ser al impedir trabajar a los obreros diciéndoles eso del diccionario de que “falta trabajo”. Si ellos fueran los malos de la película, habrían de ser muy lerdos además de perversos para no dar trabajo a todo el mundo para ser cada vez más ricos; al fin y al cabo, eso de que “sobra riqueza” tampoco se entiende muy bien, pues todavía no se ha dado el caso de alguien a quien le parezca bastante lo que tiene.

Así, pues, cuanto más se pregunta, menos se entiende.

“Pero, Sócrates, ¡hay que ver qué cosas más elementales hay que explicarte! No es exactamente que ‘sobre riqueza’… Es que ‘falta mercado’.”

“Mercado.” ¿Entenderá Sócrates esta nueva palabrita que entiende hasta un niño? Un niño entiende muy bien que, en el mercado, las cosas se compran con unos papelitos que fabrica no se sabe quién. ¿Por qué no fabricar más billetes de banco? Pero ¿será bueno provocar “inflación”? ¿Qué opinaban Keynes y Hayek al respecto? ¿Y Milton Friedman? Esto ya no se le puede explicar a un niño, pero mucho menos se le puede explicar a Sócrates, que todavía está ahí esperando a que le digan qué es el paro. ¿Qué es eso de la “inflación”? ¿Qué es, en realidad, el papel moneda?

“Bueno, Sócrates, es que para entender este tipo de cosas hay que estudiar, por lo menos, cinco o seis años de economía.”

Al principio, para aclarar lo que era el paro, bastaba preguntar a un niño. Ahora resulta que hay que ser economista. Pero Sócrates, ya se sabe, siempre tenía “todo el tiempo del mundo” cuando se trataba de que se respondiera a una pregunta. Como moderador del debate podría haber aconsejado aplazar las elecciones cinco o seis años, hasta que todos supiéramos la economía suficiente para entender qué es lo que estaban diciendo Aznar y González cuando nos prometían solucionar una cosa, el paro, que no había manera de saber qué es lo que es.

Recordemos que Menón, escandalizado porque Sócrates no sabe lo que es la virtud, le pregunta que si eso no se lo había explicado ya Gorgias, otro famoso sofista que no hacía mucho había pasado por Atenas. Sócrates le responde: “Llegué tarde a su discurso [Sócrates se había entretenido en el mercado hablando con un zapatero acerca de lo que es un zapato], pero seguro que tú, que eres su mejor discípulo, sabrás contestarme por él”. Así, quizá no sea necesario esperar cinco años estudiando economía, quizá Aznar o González, que sí entienden de todo eso, puedan contestarnos qué es el paro.

Cuando en condiciones en que no conviene que se produzca inflación, las empresas no encuentran mercado y por tanto les sobra riqueza, a lo mejor les conviene reducir plantilla para impedir que crezcan los *stocks*. Muchas veces esta es la única solución para que no quiebren las empresas. Es la única solución para mantener la salud de la economía.

“¡Ay, amigos!”, diría entonces Sócrates, “¿pero es que ya no ‘recordáis’ lo que decíais antes? ¿Cómo es que sois tan ‘desmemoriados’? ¿Es que ya no recordáis que los dos habíais comenzado diciendo que el paro era un ‘problema’ y que había que buscarle una ‘solución’? ¿Qué es eso de que ahora digáis que el paro es la única ‘solución’ para los problemas de la economía? ¿Cómo es que ahora el problema resulta ser la solución?”

Lo único que Sócrates había entendido hasta el momento era que el paro, fuera lo que fuera, era un problema. Y ahora, tras cinco virtuales años de economía, resulta que no es el problema, sino “la solución a un problema”: al problema de que las empresas no encuentren mercado, no logren transformar su producción en dinero, no puedan por tanto reinvertir y acaben así quebrando a manos de la competencia. Es decir, el paro resulta ser una solución a un problema “de la economía privada”.

¿El problema será entonces la economía privada? Pero eso ya no es lo que pensaban Aznar o González, eso, en todo caso, era lo

que a veces decía el que por aquel entonces era el líder de Izquierda Unida, Julio Anguita, un comunista. Y no parece probable que Aznar y González, atolondrados por las preguntas de Sócrates, hubieran acabado el debate decididos ambos a votar al Partido Comunista. ¿Será entonces, diría Sócrates, que Aznar o González han comenzado mintiendo? ¿O cuando decían que buscaban solucionar el problema del paro lo que querían decir era que querían solucionar el gran problema de que las soluciones de la economía privada hipotequen a diario la vida de los votantes? ¡Pero, entonces, podían haberlo dicho así desde el principio! "Los problemas de las personas son las soluciones de nuestra economía. Así, pues, el verdadero problema es el sistema económico en el que estamos inmersos." Ningún político del PP o del PSOE ha tenido nunca la menor intención de expresar así las cosas. Si, hablando con Sócrates, se vieran obligados a concluir una cosa así, seguramente les pasaría como a Calicles: se levantarían irritados y profiriendo amenazas.

Todo el mundo puede entender que ni Aznar ni González habrían aceptado explicar lo que es el paro a un moderador que no solo no ha estudiado economía, sino que ni siquiera sabe lo que cualquier niño sabe ya "por experiencia". Los políticos son gente atareada, no suelen tener tiempo para esas cosas. Un moderador que interrumpe un debate electoral para pasarse cinco años estudiando economía, y todo para estar seguro de lo que oye cuando oye la palabra "paro", sería hoy en día considerado un loco de atar.

A Sócrates, la Asamblea de los atenienses lo condenó, como dice él en la *Apología*, "por falta de tiempo". "Si hubiéramos tenido más tiempo —les dice Sócrates— os habría convencido, y así, os habríais ahorrado pasar a la historia como unos miserables capaces de condenar a un viejo por pesado." Pero imaginemos por un momento que, por algún misterioso capricho del destino, Sócrates

se encontrara de pronto moderando el Parlamento de nuestras democracias. No lo condenarían a muerte, es cierto. Pero imaginemos que, por algún otro capricho del destino, se le concediera el tiempo suficiente para interrumpir los discursos de los diputados, paralizándolos hasta que estos explicaran lo que es el paro, lo que es la inflación, lo que es el dinero o los tipos de interés… Quizá entonces los diputados empezarían a impacientarse e irritarse, como Calicles. Quizá se irritarían aún más si, de pronto —como también le pasa a Calicles—, se vieran obligados a defender en público muchas cosas que no les conviene defender. Entonces se verían en la tesitura de contradecirse en público o hablar contra sus propios intereses. Para todo esto haría falta, desde luego, “mucho tiempo”. Pero en eso Sócrates, como presidente de las Cortes, sería implacable: tanto tiempo como haga falta para explicar lo que es el paro, o lo que es un zapato, pero que las cosas queden claras y que conste en acta.

Y quizá, entonces, los votantes empezarían a sacar conclusiones muy imprevistas, al ver tanta mentira desvelada y tanta verdad inesperada. Quizá entonces, en las elecciones siguientes, la gente votaría también de forma muy inesperada y muy imprevista. Quizá entonces no votaría lo que más conviene a los más poderosos. ¿Qué pasaría entonces? En la historia del siglo XX hubo algunos resultados electorales imprevistos o, por lomenos, fuera de lo habitual (y en siglo XXI tenemos ya algunos ejemplos recientes, como el golpe de Estado financiero que se produjo en Grecia tras la victoria electoral de Syriza). En concreto, hay que decir que, a veces, las izquierdas ganaron las elecciones decididas a aplicar programas electorales de izquierdas, socialistas o anticapitalistas. Eso no era la norma general, desde luego; lo normal era más bien que ganaran las derechas o que ganaran las izquierdas dispuestas a aplicar políticas de derechas. Como nada es demasiado grande para la democracia, los partidos anticapitalistas tuvieron y tienen

derecho a presentarse a las elecciones. Pero el caso es que, en ocasiones, por un desliz del destino, además de presentarse, las ganaron. Así ocurrió en España, en 1936, o en Chile, en 1970. Los españoles lo pagamos con cuarenta años de franquismo; los chilenos, con dieciséis años de Pinochet. Cosas parecidas ocurrieron otras veces en el siglo XX: en Guatemala, en 1944; en Brasil, en 1961; en Indonesia, en 1963; en Irán, en 1953; en República Dominicana, en 1963; en Haití, en 1990 (y también en 2004); en Colombia, entre 1985 y 1995; en Nicaragua, entre 1979 y 1990; en Rusia, en 1993; en Venezuela, en 1935 y también en 2002... En todos estos casos y en algunos otros (Fernández Liria, 2007: V), la victoria del anticapitalismo (a veces muy relativo o moderado) fue respondida con un golpe de Estado o una guerra que dio al traste con el orden constitucional y, por lo tanto, con la posibilidad de que el Parlamento pudiera seguir argumentando y contraargumentando. Y en esas ocasiones no es ya que mataran a Sócrates o a los que hicieran de Sócrates; es que mataron ciudadanos a diestro y siniestro, por millares. Por norma general, les arrancaron con alicates las uñas de los pies, los quemaron con sopletes y cigarrillos y les metieron ratas por la vagina y electrodos en los genitales. Y luego los mataron e hicieron desaparecer sus cadáveres.

Cuando ya habían matado o amilanado a todos los que tenían intención de seguir votando al lado equivocado, diez, treinta o cuarenta años después, se restauró la democracia. Es lo que Santiago Alba llamó la pedagogía del millón de muertos: cada cuarenta años más o menos se mata a casi todo el mundo y luego se deja votar a los supervivientes.

CAPÍTULO 3
LOS INTERESES DE LA RAZÓN

> Una buena ley debe ser buena para todos los hombres como una proposición verdadera lo es igualmente para todos.
>
> Condorcet

Parece indudable que el nacimiento de la filosofía estuvo ligado al nacimiento y desarrollo, en Grecia, de la geometría. La geometría, sin duda, es una cosa y la filosofía, otra. Pero en la sede por antonomasia de la filosofía griega, en la Academia de Platón, estaba grabado en el umbral: “No entre aquí quien no sepa geometrizar”, y ello tiene que deberse a alguna razón que nos interese vivamente. El hecho debió de ser que, frente a la geometría, los griegos experimentaron una inmensa perplejidad de la cual la filosofía se desprendía por sí misma.

¿Qué tiene de sorprendente la geometría? Recordemos el episodio entre Sócrates y Menón, al que nos hemos referido en el capítulo anterior. Sócrates le había pedido que definiera qué entendía por virtud. Pero, por más que se esforzaba, Menón no cesaba de fracasar en sus intentos de definición. Cansado del asunto, acabó por concluir que el conocimiento era imposible y ya hemos aludido a que entonces Sócrates lo engatusa contándole un cuento sobre la inmortalidad del alma, la cual habría vivido siempre una vida anterior en contacto con la esencia de las cosas. El caso es que, en una especie de demostración práctica de cómo funciona el conocimiento, Sócrates mandó llamar a un esclavo y —trazando un cuadrado sobre el suelo— le preguntó si sabría construir uno el doble de grande. Por supuesto, el esclavo era completamente ignorante, pero guiado por las preguntas que le iba haciendo Sócrates, logró construir el cuadrado sobre la diagonal del

primero, en lo que era una aplicación exitosa del teorema de Pitágoras.

De este modo, Sócrates demostró a Menón que sí es posible conocer. Pero es sumamente interesante el hecho de que lo lograra a través de un esclavo. Los griegos decían que los esclavos eran “los carentes de palabra” (*aneu logou*), al contrario que los ciudadanos, que eran los que podían tomar la palabra y hacerse escuchar en la Asamblea. Sin embargo, ante los ojos atónitos del ciudadano Menón, un esclavo absolutamente ignorante había sabido deducir el teorema de Pitágoras. Menón no tiene más remedio que “estar de acuerdo con él” en cómo se construye un cuadrado el doble de grande que otro.

Uno podría preguntarse: y, una vez sentado este precedente, ¿en cuántas cosas más tendría que estar Menón de acuerdo con su esclavo?

Pongamos que, en lugar de ser un esclavo, hubiese sido una esclava. Las mujeres tampoco tenían derecho a tomar la palabra en la Asamblea. Y sin embargo, Menón, un ciudadano griego de pleno derecho, habría tenido que estar de acuerdo con ella. Pongamos que la esclava fuera negra, de algún lejano pueblo bárbaro del alto Egipto. Los griegos estaban orgullosos de ser griegos. Los atenienses, de ser atenienses; los espartanos, de ser espartanos. Por lo mismo, los atenienses despreciaban a los espartanos y los espartanos a los atenienses. Pero ambos despreciaban más a los persas, lo mismo que los persas despreciaban a los griegos. Mucho más aún despreciarían a un esclavo nubio del alto Egipto, y todavía mucho más a una esclava negra y nubia. He aquí, sin embargo, que frente al teorema de Pitágoras todos, espartanos y atenienses, griegos y persas, negros y blancos, hombres y mujeres, tenían que estar de acuerdo. Frente a la geometría, todos ellos eran “iguales”.

Ahora bien, ¿qué “tierra” es esa que mide la geometría si no es la tierra de los espartanos ni de los atenienses, ni de los griegos ni de los persas, ni de los hombres ni de las mujeres, ni de los negros ni de los blancos? Esa tierra no es la patria de ninguno de esos pueblos, sexos o razas. No es la “patria de nadie”, aunque, por lo mismo, puede ser considerada la “patria de todos”.

Un esclavo es un “carente de palabra” para los atenienses y para los espartanos, para los griegos y seguro que también para los persas. Pero no para la “razón”. Incluso cuando Atenas o Esparta, Grecia o Persia le han negado cualquier derecho a la palabra, todavía le queda una forma de hablar ante la que cualquier ateniense, cualquier espartano o cualquier persa tiene que otorgar su asentimiento: la “razón”. Incluso el más pobre de los esclavos puede hablar con una “autoridad” superior a la de sus amos si deduce, pongamos por caso, el teorema de Pitágoras. Y de este modo, es como si la razón nos anunciara un mundo inexplorado, una tierra nueva, un mundo insólito en el que los esclavos y los amos, los hombres y las mujeres, los vencidos y los derrotados son todos iguales.

Probablemente, la perplejidad ante esta extraña “patria de todos y de nadie” está en el origen de todo lo que la historia de la filosofía ha significado para la historia de la humanidad. Porque, una vez atisbada esta “tierra nueva”, la tierra de la razón, hay un sin fin de preguntas que se pueden plantear. Una de ellas, sin duda, es la siguiente: ¿qué tipo de “comunidad política” sería posible fundar sobre esta “tierra de nadie”?

Sin duda que esta es la pregunta que motiva el proyecto político de hacer gobernar a los filósofos. Sobre el famoso modelo político del Rey Filósofo de Platón se han dicho muchas cosas extravagantes. En realidad, sin embargo, la idea es mucho más cercana a nosotros de lo que solemos imaginar. No se trata de que gobiernen los profesores de filosofía o los que en la televisión salen con el título de filósofos. Esto sería, desde luego, una ocurrencia insensata. Tampoco se trata, como también se interpreta muchas veces, de un pretendido gobierno de los sabios o de los expertos o de los tecnócratas.

Pensemos más bien en la promesa política que se ha abierto, de pronto, entre Menón y el esclavo, al descubrir que hay algo en lo que están de acuerdo. ¿Podría ser ese acuerdo el comienzo de todo un proyecto político? Si están de acuerdo en cómo hay que medir la Tierra, si están de acuerdo en la “geo-metría”, ¿por qué no habrían de estar de acuerdo en cómo habitarla? Pero, en una comunidad política construida a partir de semejantes acuerdos, ¿seguiría habiendo esclavos? ¿Las mujeres seguirían sin tener derecho a

hablar? ¿Los extranjeros carecerían de derechos?

En definitiva: ¿qué pasaría si no aceptáramos ninguna autoridad política más alta que la razón? ¿Qué autoridad tendrían entonces los dioses y sus sacerdotes, los reyes y sus ministros? ¿Qué autoridad tendrían entonces la religión, la tradición, las dinastías, los libros sagrados, la sangre azul?

Se puede decir que, desde que nació en Grecia la filosofía, una gran inquietud política se había apoderado de la humanidad. Los atenienses hacían "leyes" para Atenas, los espartanos para Esparta, los persas para Persia... Pero, mientras tanto, la filosofía vislumbraba la posibilidad de hacer leyes universales, leyes que no convinieran solo a Atenas o a Esparta o a Grecia o a Persia, sino leyes que fueran buenas para toda la humanidad, con las que ni las mujeres, ni las razas, ni los extranjeros pudieran ser sojuzgados.

Esto no es una mera utopía propia de filósofos distraídos y ociosos. La sociedad actual —lo que en historia se llama "sociedad moderna" o "sociedad contemporánea"— surgió de unos movimientos históricos revolucionarios en los que la filosofía tuvo un papel esencial.

Nuestros sistemas políticos europeos —a los que llamamos orgullosamente "Estados de derecho" o "democracias constitucionales"— son la herencia de un proyecto político que decidió ser consecuente con esa inquietud que había nacido con la filosofía griega. A este movimiento filosófico lo llamamos Ilustración. Los filósofos de la Ilustración eran muy conscientes de estar retomando un guante lanzado a la historia de la humanidad por los antiguos filósofos griegos, especialmente por Sócrates, Platón y Aristóteles. Se trataba, en definitiva, de otorgar a la razón el derecho de legislar. Se trataba, por tanto, de construir políticamente una sociedad a partir de esa "tierra nueva" que la geometría había comenzado a medir y en la que todos los seres humanos tenían iguales derechos.

Así pues, la perplejidad inicial ante esa tierra "de nadie y de todos" se convirtió de pronto, con las revoluciones modernas, en un proyecto político que defendía el protagonismo de la razón.

A este protagonismo de la razón, se suelen oponer objeciones muy graves. Los sueños de la razón producen monstruos, se dice. Bien lo hemos

comprobado en el terrible siglo XX, el siglo de los campos de exterminio, el siglo de Auschwitz. Ahora bien, todas esas monstruosidades, ¿son los sueños de la razón? ¿O más bien ocurre que son el efecto de que la razón durmiera? ¿O de que la razón fuera derrotada, acallada, exterminada?

Pretender acordar lo que exige la razón, ¿necesariamente encierra un proyecto totalitario o dictatorial? ¿Eso realmente es lo que pretendían Sócrates o Platón? ¿Una dictadura de los sabios o de los que se proclaman sabios? Nosotros hemos defendido taxativamente que no[5]. Es más bien todo lo contrario: eso que Platón anunció como el gobierno de la filosofía y que la Revolución francesa plasmó en las instituciones claves de nuestro ordenamiento político contemporáneo, tiene mucho más que ver con eso que solemos llamar, precisamente, "Estado de derecho".

Entenderemos esto mejor con una breve reflexión. Si nos ponemos a buscar entre nosotros, los habitantes de la sociedad contemporánea, un lugar en el que se exija eso mismo que, al hilo de la geometría, tanto debió de sorprender a los griegos, es decir, un lugar en el que se nos exija tratarnos a nosotros mismos independientemente de que seamos mujeres u hombres, ricos o pobres, católicos o protestantes, cristianos o musulmanes, españoles, franceses o persas, etc., ¿dónde lo encontraríamos? El caso es que lo encontramos enseguida delante de nuestras narices, en un lugar que nos hemos empeñado en que sea el referente básico de todos nuestros edificios políticos y, por tanto, la "vara de medir" de todas nuestras tareas y de todos nuestros esfuerzos éticos y políticos. Ese "lugar" fue señalado y recogido en nuestra Declaración de los Derechos Humanos, en concreto en su artículo segundo, que reza como sigue:

Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición (Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas).

La Declaración de 1948 es una remodelación de la Declaración de los

Derechos del Hombre y del Ciudadano, dictada por el pueblo francés revolucionario en 1789. Esta Declaración fue formulada y pensada para servir de norma suprema a todos los actos del Gobierno. En adelante, se pretendía, ningún Parlamento podría legislar ni ningún Gobierno podría actuar en contra de lo estipulado en esa Declaración. Así quedó recogido, en efecto, en el Preámbulo de la Declaración:

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los Gobiernos, han decidido exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, con el fin de que esta declaración, constantemente presente para todos los miembros del cuerpo social, le recuerde permanentemente sus derechos y deberes; con el fin de que los actos del Poder legislativo y los del Poder ejecutivo, al poder ser comparados a cada instante con la meta de toda institución política, sean más respetados.

De esta manera, ese extraño lugar que habíamos vislumbrado primero gracias a la geometría, se convertía nada más ni nada menos que en la vara de medir con la que podía ser juzgado cualquier acto político. La decisión de construir una comunidad desde una tierra "de nadie y de todos" comenzaba, así, a hacerse realidad.

Esto no tiene nada que ver con una dictadura de sabios o de expertos. Todo lo contrario. Se trata del proyecto político de la "división de poderes". Lo que se comienza por exigir, en efecto, es que nadie pueda imponer como ley los requerimientos de su raza, su color, su sexo, su idioma o su religión. Mucho menos imponer como ley lo que no son más que sus intereses sociales, económicos o políticos. La ley tiene que surgir de un espacio que se define por un *sin fin de negaciones*. El citado artículo de la ONU, termina con unos puntos suspensivos muy radicales: "... o de cualquier otra índole". Esto quiere decir que la ley pone su vara de medir en un espacio que no puede ser ocupado por nadie en concreto, por ninguna raza, sexo, religión, posición política, económica o social. Ese lugar, el lugar de la *ciudadanía* —como ya hemos explicado más despacio en otros sitios

(Fernández Liria, 2007)— es, en realidad, el lugar de *nadie*.

“Que gobiernen los filósofos” resultó ser, así pues, algo así como que no gobierne nadie. O tal y como dice Platón y como los jacobinos expresaron con contundencia: *que gobiernen las leyes, no los hombres.* Esta es la idea misma de república, la idea de división de poderes: cualquier poder ejecutivo tiene que someterse al poder legislativo. Nadie tiene derecho a ocupar el lugar de las leyes. Y si alguien está ahí, sentado en el lugar de las leyes, entonces es que es un rey o un dictador. Y en eso, los jacobinos, como Platón, fueron implacables: que “sea de inmediato muerto por los hombres libres” (artículo 27). Ni siquiera debe ser juzgado, decían, porque si está ahí sentado, en el lugar de las leyes, la alternativa es o él o las leyes. Mientras haya alguien ocupando el lugar de las leyes, no hay leyes para juzgar.

Platón lo expresaba con mucha contundencia: “Quien esclavice las leyes entregándolas al poder de los hombres, quien haga que la ciudad se someta a una camarilla, quien emplee la violencia para conseguir todo eso y quien despierte la rebelión infringiendo la legalidad, debe ser declarado, naturalmente, como el enemigo más peligroso de toda la ciudad” (*Leyes*, IX). La Revolución francesa, al proclamar el gobierno de las leyes por encima del gobierno de los hombres, no hizo más que retomar esa idea platónica.

“Que no haya nadie ocupando el lugar de las leyes” es la seña de identidad de cualquier orden constitucional contemporáneo. No es por supuesto lo que realmente son nuestros maltrechos órdenes constitucionales, ocupados salvaje e impúdicamente por eso que hoy se llama “los mercados”, pero sí es *lo que pretendemos ser*. Pretendemos ser democracias en Estado de derecho. Es decir, democracias que se someten a la ley. En nuestras democracias, ni siquiera “el pueblo”, mediante un plebiscito o una masiva movilización popular, podría ocupar el lugar de las leyes. Sin duda, el pueblo soberano puede cambiar las leyes y la Constitución, pero tiene que hacerlo siempre *con arreglo a la ley*. Tiene que hacerlo siguiendo costosos procedimientos legales, los cuales, es cierto, también han sido votados y acordados por el pueblo. Pero ello obliga al

pueblo a operar mediante una maquinaria institucional que le hace todo el tiempo, podríamos decir, separarse de sí mismo, tomar distancia respecto a su inmediata voluntad, en definitiva, cumplir sus propias reglas de juego. Esta es la forma en la que los pueblos se dan a sí mismos una oportunidad para razonar. En esa autoexigencia de coherencia, los pueblos soberanos abren en su interior un espacio para la soberanía de la razón. Todo es posible para el pueblo, pero siempre con arreglo a la ley.

Esa "distancia" o "separación" es la que nos permite decir que la democracia opera en "Estado de derecho", que no hay decisión que pueda estar al margen de la ley. Y que, por tanto, el poder legislativo no puede ser suplantado por ningún otro poder, ni siquiera por una unanimidad popular que se pretenda soberana. En el fascismo tuvimos un ejemplo estremecedor de lo que supone un "movimiento" popular que se pretende por encima de la ley. O lo que es lo mismo, un movimiento, por mayoritario que sea, que pretenda convertir en leyes las decisiones de un caudillo supuestamente representante de la voluntad popular.

La Declaración de los Derechos Humanos es el testigo de esta soberanía del poder legislativo. Cualquier poder ejecutivo, dictatorial o popular, tiene la obligación de cumplir la ley. La producción legislativa, a su vez, tiene que cumplir la Constitución. Un Parlamento no puede convertir cualquier cosa en ley, ni siquiera por unanimidad, pues tiene en todo caso que cumplir la Constitución. Pero a su vez, la Constitución comienza sentando la supremacía de la ley al hacer referencia a los derechos humanos. Por ejemplo, el artículo 10 de la Constitución Española establece que "Las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce, se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos". Esto quiere decir que —con todos los trucos y todos los apaños que se quiera— la idea sigue siendo que ese lugar vacío que nadie tiene derecho a ocupar, ese lugar en el que solo podemos acertar a colocar algo que nos una a todos por encima de nuestra raza, color, sexo, etc., ese lugar que no parece que pueda llamarse con otro nombre más apropiado que con la palabra "razón", sigue siendo, o pretendiendo ser, la norma suprema de toda nuestra vida política.

Este es, en realidad, el sentido profundo del famoso modelo político platónico: el Rey Filósofo.

La objeción que se suele hacer aquí es que todo esto es pura teoría, que nada tiene que ver con la realidad. Y por supuesto que es así: por eso hay que cambiar la realidad, porque nada tiene que ver con esta irrenunciable teoría. Pero vamos a detenernos a comentar dos aspectos de esta objeción. En primer lugar, se dice, la argumentación, en cualquier Parlamento, siempre será, en el fondo, una negociación de intereses particulares o de clase. Nunca se tendrá en el poder legislativo a personas empeñadas en razonar desinteresadamente sobre el bien común. Y es cierto, desde luego que no. Pero toda la teoría del Estado moderno es un intento de distinguir ahí un más y un menos, y por tanto, de ver en qué condiciones institucionales nos aproximamos más a lo que podríamos llamar un "efecto razón". El principal de estos artilugios institucionales es, por supuesto, la división de poderes. Que quien ejecute la ley tenga prohibido legislar y juzgar. Otra institución clave es el Tribunal Constitucional que vigila incluso al poder legislativo para que no "ocupe el lugar de las leyes", legislando contra la Constitución o contra los derechos humanos. A ello hay que sumar muchos otros dispositivos capaces de potenciar la razón, es decir, dispositivos capaces de *obligar a los pueblos a razonar* (en lugar de a decidir instintivamente, por tradición, costumbre, superstición o conveniencia). Uno fundamental —que Kant consideró el principio trascendental del derecho— es la publicidad. El caso es que no cualquier cosa puede ser dicha en público. Ni siquiera el tirano más tiránico se permitiría decir en público ciertas cosas, porque sabe que provocaría una revolución. Por lo tanto, hay que luchar por las Luces, por la luz pública, hay que intentar que la palabra pública no tenga censura y que tenga medios para hacerse oír. Esto último, por ejemplo, no lo tenemos en nuestras sociedades supuestamente democráticas: la voz pública está secuestrada por unos cuatro o cinco oligopolios mediáticos, con consecuencias fatales para lo que llamamos nuestras democracias. Otro dispositivo importante es la inmunidad parlamentaria: que nadie pueda chantajear la voz de un diputado en el Parlamento. Y por supuesto, lo que vamos a llamar la independencia

civil de la ciudadanía. Este tema es tan importante que lo dejamos para el capítulo 7.

Lo importante aquí es reparar en que todos estos "artilugios constitucionales" tienen el sentido de *separar a los pueblos de sí mismos*, para que las leyes no sean, sencillamente, su identidad tribal o colectiva. Para que no sean, tampoco, simplemente, la voluntad de la mayoría. La democracia también tiene que someterse a la razón. Esto es lo que podríamos llamar, en sentido auténtico, *civilización*. No tenemos "civilización" cuando un pueblo poderoso domina a otro. Con la excusa de la civilización Occidente ha practicado y practica toda suerte de genocidios. Pero lo malo son los genocidios y lo peor es que a los genocidios se les llame civilización. La verdadera civilización no tiene la culpa de eso. Y el Estado de derecho es, en efecto, un complejo institucional que intenta *civilizar* la voz del pueblo, es decir, que intenta que el pueblo razone, en lugar de limitarse a obedecer la voz de los ancestros, de la identidad tribal o nacional, de los poderosos que pueden manipular la opinión pública, etc. Una mayoría, por muy mayoritaria que sea, no puede tener derecho a apedrear a adúlteras, a linchar asesinos o a, pongamos por caso, ofrecer a sus dioses sacrificios humanos. Tampoco, por supuesto, a invadir a un pueblo bajo el pretexto de combatir tales prácticas.

La confianza de la Ilustración no es la de que a partir de un determinado momento los ciudadanos comenzarán a razonar como los ángeles. Lo que se trata es de generar un tejido institucional que obligue a los pueblos a pensarse las cosas dos veces, en condiciones de entera libertad de expresión, de modo que la razón pueda, poco a poco, hacerse un sitio entre las creencias, las ideologías, las religiones, los consensos tribales o nacionales. Lo fundamental, además, es que esas instituciones tengan "memoria", es decir, que cada *progreso de la razón*, pueda *conservarse legislativamente*, de modo que no haya que comenzar siempre desde cero todos los días. Esto —ya hablaremos luego de esto— es lo que la Ilustración llamó "progreso".

Por supuesto que siempre habrá intereses particulares, tribales, de clase, pero esos "artilugios institucionales" de los que estamos hablando sirven

para garantizar una especie de "efecto razón". Si se puede distinguir un más y un menos, habrá que buscar las condiciones en que se pueda producir mejor ese efecto, lo que no quiere decir totalmente ni de forma garantizada, sino solo lo mejor posible. La historia del Estado Moderno lleva mucho tiempo reflexionando sobre esto. Y en verdad, la teoría del Estado Moderno no está tan mal pensada.

Y este es el segundo aspecto de la objeción de la que hablamos. El pensamiento de izquierdas suele rasgarse las vestiduras cuando algunos que también somos de izquierdas afirmamos algo así: que la teoría del Estado Moderno no está tan mal pensada, que es, incluso una idea muy buena. Al decir esto no estamos defendiendo los Estados-naciones existentes, sino todo lo contrario, lo que estamos haciendo es denunciar que esos Estados realmente existentes no se parecen en nada a la teoría (y que además algunos se parecen menos aún que otros). Sobre todo por una razón: jamás se dan las condiciones para que esos "artilugios institucionales" funcionen de verdad, porque siempre ha habido un poder salvaje más potente, el capitalismo. Podemos dividir el poder político cuanto queramos, garantizar la independencia del poder judicial, proteger la inmunidad de los parlamentarios, otorgarles libertad de expresión en la cámara, podemos hacer esto y muchas cosas más y no estaremos haciendo nada si lo que ocurre —y esto es lo que ocurre— el poder real está en otra parte. Entre nosotros, el poder político no tiene el poder. La economía es un poder salvaje infinitamente más potente, que actúa masivamente al margen de la ley y que tiene, además, poder más que suficiente para chantajear cualquier actividad parlamentaria. Es un bonito negocio esto de dividir el poder ahí donde el poder no está. Es una bonita farsa, en verdad, inventarse un Estado de derecho en el seno de una dictadura económica capitalista. Pero lo que no podemos hacer es caer en la trampa y tomarla contra el Estado o el derecho cuando el enemigo es el capitalismo.

Bien es verdad que se ha pretendido que el Estado no ha sido más que un instrumento en manos del capital. No cabe duda: las dos cosas surgen sospechosamente a la vez. Pero hay que pensarlos por separado, porque surgen a la vez, pero con un montón de derrotas de por medio. No se puede

decir que la Revolución francesa se materialice en el triunfo del capitalismo, hay un montón de derrotas intermedias hasta que salió triunfante aquello que beneficiaba a la burguesía y al liberalismo económico. Una determinada versión del Estado Moderno fue derrotada, fue guillotinada con Robespierre.

Para empezar, es falso que —como se dice a menudo, sobre todo entre autores marxistas— Robespierre hablara en nombre de la burguesía triunfante. Robespierre —como nos demuestra Florence Gauthier— es más bien la continuación de una revolución antifeudal y anticapitalista que había comenzado en Europa con las revueltas campesinas del final del medievo. Robespierre fue quien introdujo el concepto de "fraternidad" en el lema de la Revolución francesa. Luego veremos la importancia inmensa de este concepto. La "fraternidad" exigía extender la independencia civil al conjunto de la población, era el proyecto de una ciudadanía universal. Había que empezar por liberar a los esclavos (y también algo que se menciona poco: liberar a la mujer). Pero también había que garantizar las condiciones de existencia de toda la población, campesina u obrera. Más adelante volveremos sobre el tema[6]: extender la independencia civil al conjunto de la población es, para la parte derrotada de la Revolución francesa, la condición de un Estado verdaderamente moderno contra el Antiguo Régimen.

Pero ese proyecto es derrotado. Y lo que no se puede hacer es absorber todo esto en el triunfo final de la burguesía. ¡Menuda jugada! Igual que se suele decir que la Revolución francesa representa el triunfo de la burguesía, se podría decir que la burguesía triunfó contra la Revolución francesa. Lo mismo que se dice que el Estado Moderno es el Estado burgués, podríamos decir que la burguesía enterró la posibilidad de un determinado Estado Moderno, precisamente ese en el que podría "imperar la ley", es decir, ser un auténtico "Estado de derecho". En lugar de todo eso tenemos una dictadura económica que a veces y en determinados momentos y lugares suficientemente privilegiados, ha podido disfrazarse con los ropajes del derecho y el parlamentarismo.

En distintos sitios hemos defendido que es mejor plantearlo así, porque de lo contrario, si todo es capitalismo, si el Estado Moderno no es más que la cobertura del capitalismo, entonces, al combatir el capitalismo estamos combatiendo también el Estado Moderno, con lo cual abominamos de la división de poderes, del parlamentarismo, del Estado de derecho, etc., y, encima, nos abocamos a la insensata tarea de inventar algo mejor que todo eso. Al final, acabamos superando al "ciudadano" para sustituirlo por el "camarada", el "hombre nuevo", o algo semejante; algunas de estas ocurrencias han tenido plasmaciones históricas abominables.

Y además... ahora mismo es estratégicamente ruinoso arremeter contra el Estado, justo cuando el salvajismo neoliberal, los teóricos del mínimo Estado (que sin embargo no son tan tontos para no guardarse las espaldas con el Estado que les conviene) están desmantelando la seguridad social, la escuela pública, el derecho laboral. Porque no hemos de olvidar que todas las conquistas de siglos de lucha obrera se han ido consolidando en legislaciones estatales. Acabar con el Estado hoy en día sería como dejar a la clase obrera en pelotas. En cambio, la burguesía se las arreglaría muy bien con sus policías privados y sus ejércitos mercenarios.

CAPÍTULO 4

LAS EXIGENCIAS DE LA LIBERTAD

Antes hemos hablado de una "patria de todos y de nadie". Se trata de una "tierra nueva", que no es la de los espartanos ni la de los atenienses, ni la de los persas, aunque al mismo tiempo es la de todos ellos. Hemos llamado "razón" al lugar desde el que es posible proponerse habitar en una tierra así.

Se puede decir que la humanidad "tropezó" con ese "lugar" en el momento en que surgió la filosofía, algo que ocurrió en Grecia allá por el siglo VI antes de J.C. De hecho, la historia de la filosofía suele hacerse comenzar con una famosa anécdota:

[El filósofo] se adentra en las profundidades de la tierra y lo mismo se interesa por su extensión, que va más allá de los cielos en sus estudios astronómicos. Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son más próximas. Es lo mismo que se cuenta de Tales. Este, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una esclava tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante de sus pies (Platón, 1988: 174a).

Tales de Mileto era uno de los "siete sabios" de Grecia, una de las siete personas más admiradas por su sabiduría. Estos sabios no eran, sin embargo, filósofos. Eran personas que sabían muchas cosas útiles para la ciudad, para la *polis*, y por eso la población los tenía en gran consideración y los admiraba. Y en efecto, a Tales le admiraban porque era un gran benefactor de la ciudad. En cambio, como vemos en la anécdota que nos relata Platón, en tanto que filósofo se reían de él "incluso las esclavas".

El tipo de sabiduría que le convertía en "sabio" no era el mismo que le convertía en "filósofo". Por ejemplo, Tales había ayudado al ejército a

vadear un río sin moverse del sitio. Lo logró ordenando que se construyera una presa río arriba, desviando así el cauce del agua y situándolo a espaldas de los soldados, que gracias a ello pudieron vencer en la batalla.

También se cuenta que Tales logró predecir un eclipse. Esto demostraba un gran conocimiento de los cielos, algo que resulta de lo más útil para orientarse en el mar. Otras anécdotas nos hablan de lo útiles que resultaban sus conocimientos para sus conciudadanos, que por eso le admiraban y le respetaban.

Sin embargo, la anécdota citada incide en algo completamente opuesto. En tanto que filósofo, Tales no solo no resultaba útil a su ciudad, sino que, en realidad, ni siquiera resultaba útil para sí mismo. Concentrado en sus pensamientos, se había caído en un pozo. Entonces se corrió la voz de que Tales ya no sabía ni dónde ponía los pies. De hecho, algunos de sus conciudadanos ya hacía tiempo que desconfiaban de él. Le acusaban de que cada vez estaba más interesado en saber cosas a las que no se veía ninguna utilidad. Tales de Mileto contestaba que la cuestión no era si eran útiles o no, sino si eran o no *verdad*. Si era o no verdad, por ejemplo, que el agua era el principio de todo, de lo que todo había comenzado y de lo que todo estaba, en el fondo, compuesto. Estas cosas no parecían tener ningún interés para la ciudad y no se entendía por qué Tales perdía tanto tiempo en intentar dilucidarlas. Según él, lo importante no era saber cosas útiles para la vida ciudadana, sino, sencillamente, *saber*, saber *por saber*, por *amor al saber*. Por eso, comenzaron a llamarle “filósofo”, que en griego quiere decir “amante del saber”.

Es muy posible que lo llamaran “filósofo” en tono burlón o con cierto desprecio, pues en lo único en que se fijaban los habitantes de Mileto era en que la “filosofía” apartaba a Tales de los asuntos útiles para la ciudad. La *polis* cada vez se beneficiaba menos de su sabiduría, como si Tales estuviera siempre distraído, absorto en cosas supuestamente más importantes. Probablemente, algunos le consideraban ya un viejo chiflado incapaz no solamente de encaminar los pasos de la ciudad, sino incluso de encaminar sus propios pasos sin caerse en algún pozo.

Tales decidió entonces dar un escarmiento a sus conciudadanos de

Mileto. Dedujo con acierto que la cosecha de aceitunas de ese año sería mucho más abundante de lo habitual y, sin decírselo a nadie, fue comprando todas las prensas para fabricar aceite. Llegó un momento en que todo el mundo tenía toneladas de aceitunas, pero no podían hacer nada con ellas porque todas las prensas estaban en manos de Tales, quien aprovechó para alquilarlas a precio de oro. Así demostró a sus conciudadanos que si él se ocupaba de la filosofía y no de "cosas útiles" no era porque hubiera perdido la cabeza, sino porque había descubierto algo mucho más importante que la utilidad, algo mucho más importante que ganar batallas o que cubrirse de oro. Estaba convencido de que era algo destinado a cambiar enteramente la vida de esa ciudad y de todas las ciudades del mundo.

Y tenía razón. Al caerse en ese pozo, Tales había desatado una fuerza portentosa que en adelante no dejaría de agitar la historia occidental. Se trataba de la idea de que la vida de la ciudad tuviera su centro de gravedad en torno a la verdad, la dignidad y la justicia. Se trataba de que, en adelante, la ciudadanía no se conformara con ganar batallas y perseguir con éxito sus intereses. De que nada resultase a la ciudad suficientemente bueno si no era, además de útil o conveniente, justo y verdadero.

Para los contemporáneos de Tales esto no tenía sentido. Quizá porque consideraban que lo justo y lo verdadero no podía ser otra cosa que lo que era útil o conveniente para la ciudad. Eso también pasa sin duda entre nosotros. Podemos considerar que eso de la "verdad" o de la "justicia" son "cosas de filósofos" y que no hay más verdad y más justicia que la que es funcional a la sociedad en la que vivimos. Pero desde la filosofía se ven las cosas muy distintas. Quien dice la verdad no es quien tiene más poder para mentir. La justicia no consiste ni mucho menos en que los más poderosos impongan su voluntad. Solo la razón puede decidir lo que es justo o lo que es verdadero. Y por encima de la razón —esto es, como hemos visto, el significado profundo del Rey Filósofo de Platón— no debe haber ninguna autoridad.

La pretensión de la filosofía es que no haya ninguna autoridad más alta que la razón. Aquí suele objetarse que nadie tiene la razón en sus manos y que, por tanto, ¿quién puede decir lo que dice la razón? Pero ya hemos visto

que, al postular la soberanía de la razón, por encima incluso de la voluntad popular, no se está haciendo nada más misterioso o pretencioso que al sentar el reconocimiento de la autoridad suprema de los derechos humanos sobre cualquier actividad legislativa o ejecutiva. Hay cosas que no dependen de la raza, del sexo, del color, de la religión o de la posición social o económica. Nadie dice que sea fácil o difícil determinar qué cosas han de ser estas. Podemos criticar incluso algunos artículos de la Declaración de los Derechos Humanos. En todo caso, ninguna consistencia antropológica, tribal, social o económica puede justificar, por ejemplo, que se apedree a una adúltera o que se torture para hacer confesar a un detenido. Pero, sea cual sea el verdadero contenido de aquellos artículos, al sentar su autoridad, se está haciendo algo que no es fácil de entender de un plumazo, algo que no tiene nada de trivial, algo que requiere mucha reflexión e incluso algo que debe dejarnos asombrados o boquiabiertos. Porque lo que se está diciendo es que hay "algo" que tiene sus exigencias y derechos y que ese "algo" no es una raza, ni un color, ni un sexo, ni una condición social, ni una identidad tribal o religiosa... "o de cualquier otra índole". Es decir, se está diciendo que hay algo en el ser humano que escapa a todo contenido antropológico, sociológico, económico, histórico o sociológico. Y que ese "algo" tiene su propia voz, que habla y exige ciertas cosas. Y que, además, las exige por encima de cualquier perspectiva histórica o social. Nadie debe ser condenado sin un juicio público, por ejemplo. Cualquier acto de gobierno que aspire a ser una verdadera ley, tiene que respetar este principio. Una sociedad, una época, un pueblo, nunca tiene más autoridad que la razón.

Sin duda que antropológica y socialmente somos un efecto histórico, un concentrado antropológico de un sin fin de circunstancias históricas que se dan cita en cada época. Sin duda —y cito aquí una conferencia de Santiago Alba—.

Somos hijos de nuestro tiempo, somos fruto de nuestra historia. Chesterton bromeaba sobre ese capataz esclavista que se habría justificado a sí mismo razonando que había nacido demasiado pronto para cuestionar la esclavitud, pero que estaba dispuesto a esperar unos cuantos siglos para volverse —con

arreglo también a los tiempos— encendido defensor de la igualdad y la libertad de todos los seres humanos. El capataz de Chesterton es un oxímoron viviente, una de esas paradojas mediante las cuales el escritor católico se burlaba del relativismo: si uno sabe que es hijo de su época, ¿no puede rebelarse contra ella? Si uno sabe que es hijo de su época, ¿no puede ser también, precisamente por eso, hijo de la razón, hijo de la justicia, vástago de —pongamos— la dignidad humana? ¿Descendiente de un tiempo pasado o futuro, de un tiempo mejor?

Como veremos más adelante, hay cosas que, desde el punto de vista de la razón no tienen vuelta atrás, por mucho que, sin embargo, la historia efectiva pueda tomar caminos contrarios. Para la razón no hay ningún cúmulo de circunstancias históricas, por exhaustivo, poderoso o convincente que resulte, que pueda justificar la esclavitud.

Nos equivocaríamos, por tanto, si entendiésemos la filosofía como una cuestión puramente teórica, al margen del mundo político en el que supuestamente se ventilarían las cuestiones prácticas y los intereses materiales. Pensemos otra vez en la geometría. El filósofo intenta sacar las consecuencias que se derivan del hecho de que todos estemos de acuerdo —seamos hombres o mujeres, ciudadanos o esclavos, griegos o persas— con un teorema matemático. Pero el misterio al que se enfrenta el filósofo no atañe tan solo a las matemáticas o las ciencias. Desde ese extraño lugar en el que todos podemos estar de acuerdo, se puede, sin duda, pensar científicamente. Pero también se puede intentar actuar *ética* y *políticamente*.

Hay un texto de Aristóteles que nos invita a ello de forma muy radical: “No hemos de tener, como algunos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que mortales somos, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros” (Aristóteles, 1989: 1178a)[7].

“Lo más excelente que hay en nosotros” es lo que hemos llamado “razón”. Nos corresponde, por tanto, según Aristóteles, llevar una vida

racional. Pensar y actuar racionalmente. Ahora bien, lo curioso del texto de Aristóteles es que nos dice que eso, de alguna manera, nos coloca por encima de nosotros mismos, en tanto que somos hombres y somos mortales. Textualmente, dice Aristóteles, si el ser humano se contentara con ser humano, "estaría eligiendo la vida de otro". Sin esta paradoja no hay motivo para la filosofía. Que el ser humano mortal —y por tanto, histórico y relativo— no puede contentarse con ser humano y mortal plantea sin duda un gran enigma, el enigma mismo desde el que surge la filosofía: siempre hay algo en nosotros que queda más allá de nuestra época histórica. Cuando somos racionales, estamos —en algún enigmático sentido— por encima de todo aquello que nos define antropológica o sociológicamente hablando. Estamos situados en un lugar en el que ya no hablamos ni actuamos en tanto que somos espartanos, atenienses o persas, hombres o mujeres, negros o blancos, ciudadanos o esclavos. Cuando deducimos el teorema de Pitágoras, no cuenta para nada el hecho de que seamos eso o lo otro. No se puede deducir el teorema de Pitágoras a la ateniense o a la espartana. Se puede cocinar a la gallega, pero no razonar a la gallega. Por eso, si nos proponemos vivir de acuerdo con lo que tenemos de racionales, estamos proponiéndonos algo así como que nuestros actos no sean simplemente los actos de un espartano, de un ateniense o de un persa, o de una mujer o de un hombre. No es, por supuesto, que dejemos de ser atenienses si somos atenienses, pero sí de que nuestros actos no sean *esclavos de lo ateniense*. No es que dejemos de ser mujeres u hombres. Pero sí que nuestros actos no sean sin más la consecuencia de nuestro ser mujer o de nuestro ser hombre. Podemos ser atenienses o espartanos pero no somos recetas de cocina: eso no nos obliga a cocinar nuestra vida entera a la espartana o a lo ateniense. Ser racionales es no ser esclavos de nada, ni siquiera de lo que nos define en tanto que seres humanos nacidos en Atenas, o en Esparta, hombres o mujeres, ricos o pobres, negros o blancos. Y que nuestros actos *no dependan de nada* de eso, en el sentido de que no sean un *mero efecto* de eso que somos, es, sin más, lo que significa *ser libre.*

Así pues, gracias a la geometría el ser humano se encontró de pronto situado en un lugar en el que no tenía más remedio que estar de acuerdo

incluso con sus esclavos. Y a ese lugar, al que hemos comenzado llamando "razón", resulta que podemos llamarlo también "libertad". Los intereses de la razón son exigencias de la libertad.

La libertad nos exige tratarnos a nosotros mismos sin considerarnos meros efectos de lo que somos histórica, social, biológica o económicamente. En determinadas ocasiones es preciso actuar independientemente de que seamos espartanos o atenienses, griegos o persas, hombres o mujeres, ricos o pobres. Ante una violación, por ejemplo, la libertad exige actuar, sea como sea, para impedirlo. Uno no puede decir que permaneció de brazos cruzados porque era la costumbre de su tierra; ni siquiera que intervino heroicamente porque así lo mandan las tradiciones de su pueblo. La libertad nos exige algo así como ser en todo momento el bueno de la película, actuando como un llanero solitario que no se deja esclavizar por su patria, su dios, su sexo, su pueblo, su época, su raza, su color... Hay que insistir en que no se trata de dejar de tener dios o sexo o pueblo, sino de ser capaz de hacer "un uso libre de lo propio". Un ser libre hace *lo que tiene que hacer*. Por eso, al final de la película, suelen ponerle la insignia de *sheriff*, porque es él quien la merece, es él quien, en realidad, ha tomado durante toda la película el papel de la ley.

Pero no de esa ley de los ancestros, los pueblos, los dioses, los amos, los sexos o las razas... sino la verdadera ley que debería existir. Por eso, cuando se le pregunta al héroe de la película que por qué ha hecho lo que ha hecho, suele contestar indistintamente: "No he hecho más que lo que habría hecho cualquiera" y "no he hecho más que cumplir con mi deber". La coherencia de estas dos expresiones se puede estudiar —si se quiere— leyendo la *Crítica de la razón práctica* de Kant, pero cualquier guión de una película del oeste puede bastar para experimentarla. Al decir que "cualquiera habría hecho lo mismo", ese hombre está diciendo que habría hecho lo mismo si en lugar de ser espartano hubiera sido ateniense, o si en lugar de ser creyente hubiera sido ateo, o si en lugar de ser hombre hubiera sido mujer, y así, con cualquier contenido histórico, económico, social "o de cualquier otra índole"... Y por eso mismo, ese acto interpela a espartanos y atenienses, a hombres y mujeres, a creyentes y ateos, por igual. Es el germen de una ley

que cumple lo que pretendía Condorcet: "Una buena ley debe ser buena para todos los hombres como una proposición verdadera lo es igualmente para todos".

Esa "buena ley" no es la ley tribal, histórica o social que, por el contrario, es la que están siguiendo el resto de los personajes de la película. Pensemos en *Solo ante el peligro* o en *El forastero*. El campesino hace las cosas que corresponden a un pobre campesino padre de familia y temeroso de dios. El párroco hace de párroco; el tabernero, de tabernero; el rico, de rico... solo Gary Cooper hace "lo que tiene que hacer". Solo en él se ve que sus actos no dependen de su condición, de su época, de su patria o de su dios. De hecho, él es, podríamos decir, el "llanero solitario": "¿De dónde vienes? De ningún sitio. ¿Adónde vas? A ningún sitio". Sin patria, sin familia, sin dios, el llanero solitario es una tosca representación de la libertad a caballo.

Es preciso advertir muy bien que del hecho de que el ser libre cumpla la ley, no se sigue una monótona uniformidad, sino, más bien, una inesperada diversidad. Los seres libres se parecen mucho entre sí, en efecto, pero de una forma muy peculiar. ¿En qué se parece Espartaco en la película de Kubrick a Gregory Peck en *Matar a un ruiseñor* o a Gary Cooper en *El forastero*? Se parecen en que son libres. Son los otros, los que se pretenden muy diversos, espartanos y no atenienses, griegos y no persas, hombres y no mujeres, etc., los que siempre están entrampados en una patética uniformidad: los espartanos viven a la espartana, los atenienses a lo ateniense, los hombres son machistas, los ricos hacen de ricos, los pobres de pobres, cada cosa, así, está en su lugar. En ese espectáculo histórico y social, sin embargo, la libertad introduce una voz que no puede explicarse ni por esto ni por lo otro, ni por estas circunstancias ni por cualesquiera otras "de cualquier otra índole". Los intentos de recoger y plasmar en el derecho los contenidos de esa "voz" pueden haber resultado históricamente más o menos exitosos, pero todo el mundo sabe que hay determinados comportamientos que no se pueden dejar de respetar. Eso basta para saber que no es imposible determinar lo que esa voz nos comunica.

Por eso, el proyecto de la Ilustración de crear una ciudad a partir de la

razón era, al mismo tiempo el proyecto de construirla a partir de la libertad. El cuadro de Delacroix *La libertad guiando al pueblo*, en el que la libertad, desnuda, encabeza la insurrección parisina de 1830, encierra todo el misterio sobre el que se levanta la sociedad moderna, esa sociedad de la que actualmente nos pretendemos herederos. El lema de la Revolución francesa, en efecto, fue "Libertad, Igualdad, Fraternidad". De esta forma, un impulso político que había nacido en la historia de la filosofía se ponía a la vanguardia de las revoluciones que dieron lugar a la sociedad contemporánea.

En realidad, cuando Tales se cayó en el pozo, la humanidad entera se precipitó con él hacia algún sitio imprevisto, hacia algún destino insospechado respecto al que todavía nos queda mucho camino que recorrer. Desde entonces, las metas políticas que nos podemos proponer ya nunca fueron las mismas. Frente a nosotros se alza el ideal de una "república cosmopolita", de un verdadero "Estado de derecho" en el que espartanos, atenienses o persas seamos todos iguales y gocemos de los mismos derechos.

No hay mejor forma de representarse el revulsivo político que nace con la filosofía que la lectura de un texto de Plutarco, en el que nos dice que Alejandro Magno intentó, en efecto, administrar su imperio según un principio heredado de la filosofía que tenía, sobre todo, su origen en Platón:

No trató a los griegos como caudillos y a los bárbaros despóticamente [...] ni se preocupó de los primeros como valientes y amigos ni se comportó con los otros como si fueran plantas o animales, pues esto habría llenado su gobierno de muchas guerras, destierros y de enconadas sediciones. Por el contrario […] ordenó que todos consideraran al mundo su patria, al ejército su fortaleza y protección, parientes a los buenos y extraños a los malos. Y que el griego y el bárbaro no se diferenciaran por la clámide y el escudo ni por la daga y el caftán, sino que el griego se señalara por su virtud y el bárbaro por su maldad (Plutarco, 1985: 329).

Es preciso pararse un momento a reflexionar en el tipo de revolución política que está señalando el texto de Plutarco: los griegos, en adelante, no debían considerar griegos a los que hubieran nacido en Atenas, en Esparta o

Mileto, sino a los que fueran virtuosos, aunque hubieran nacido en Etiopía o Afganistán. Ya no debían considerar parientes a sus familiares, sino que debían considerar familiares y parientes a los buenos y ajenos y extraños a los malos (aunque fuesen sus parientes sanguíneos). ¿Qué se esconde, en realidad, en semejante pretensión? Un mundo político en el que nunca ocurra que los lazos de sangre, los lazos familiares, tribales o nacionales pretendan tener más autoridad que la razón. Que sea, por tanto, la razón quien determine lo que es lícito y lo que no, lo que es justo y lo que no, lo que es bueno o lo que es verdadero. Aunque para ello tenga que enfrentarse a siglos de tradición o a costumbres milenarias, aunque pretendan tener la autoridad de la religión. O aunque para ello tengan que enfrentarse a la fuerza de toda una familia, de toda una tribu, de toda una nación o incluso de toda una civilización, si es que estas han legislado instituciones injustas.

En suma, la razón no nos autoriza a llamar buenos a nuestros amigos y malos a nuestros enemigos, sino que nos incita a llamar amigos a los buenos y enemigos a los malos. En un cierto sentido, este es el principio del que emana la pretensión política de lo que llamamos un Estado de derecho. Pues poner las cosas “Estado de derecho”, es decir, obligarlas a conformarse con las exigencias del derecho implica que no haya familia, tribu, nación, clan, secta o mafia que pueda pretender legislarse con una autoridad más alta que la razón. Es lo que en nuestro mundo político se expresa diciendo que no hay ningún Estado que esté autorizado a violar la Declaración de Derechos Humanos.

CAPÍTULO 5
VERDAD, JUSTICIA, BELLEZA

En el mito de la caverna, Platón nos habla de dos mundos. Ya hemos insistido en que se trata de una alegoría. Platón no pretende que existan ciertamente dos mundos, uno en el que vivirían los seres humanos “normales” y otro en el que vivirían los filósofos, una especie de sabios locos que andarían siempre en la luna. Todo lo contrario: Platón es perfectamente consciente de que solo existe un único mundo, de que dentro y fuera de la caverna estamos en el mismo mundo, en *este mundo*. Lo que hay es más bien dos formas de iluminar este mundo, dos formas de verlo, dos formas de comprenderlo, dos formas de habitarlo y dos formas de intentar actuar en él.

El mundo que experimentamos desde la filosofía es, sin duda, *este* mundo, pero visto a la luz de la Verdad, la Justicia y la Belleza. Antes hemos visto un ejemplo de ello: mientras los atenienses miden el mundo, podríamos decir que “a lo ateniense”, los espartanos lo hacen “a lo espartano”, y los persas “a lo persa”, la geometría, en cambio, mide el mundo según una vara de medir que tienen que admitir como *verdadera* tanto los atenienses, como los espartanos, como los persas.

Pongamos que somos, por ejemplo, espartanos. Cuando los espartanos ven el mundo, creen estar viéndolo digamos que “a la luz del sol”. Sin embargo, lo están viendo también a la luz de las tradiciones espartanas, a la luz de la religión que han heredado de sus padres y abuelos, a la luz de los que en Esparta tienen más poder para hacerse oír en los medios de comunicación, más poder para la propaganda, más poder, incluso, para mentir, si es eso lo que les conviene; lo están viendo a la luz de un millón de prejuicios que la historia de Esparta ha ido depositando en sus cabezas, en su cultura, en sus costumbres... Un espartano mide los contornos del

mundo "a lo espartano". Y sin embargo, hemos visto que la geometría es testigo de que es posible medir el mundo *a una luz distinta*, independiente de todo ese tejido cultural. Esto ocurre cuando medimos el mundo con la *razón teórica*. Pues bien, la luz que permite orientarse a la razón, la luz que ilumina el mundo para la razón teórica es lo que la filosofía llamó *Verdad*.

Ahora bien, lo que acabamos de comprobar en el capítulo anterior es que si en lugar de medir el mundo se trata de ocuparse de él, de actuar o de vivir ahí, tampoco estamos abocados a hacerlo en tanto que espartanos, atenienses o persas. ¿Y si intentáramos vivir en el mundo desde ese mismo lugar en el que nos hemos descubierto independientes de nuestro ser espartanos o atenienses o persas? Ya hemos insistido antes en que no por eso tenemos necesariamente que dejar de ser espartanos (aunque también es una posibilidad). Podemos incluso estar muy orgullosos de serlo, pero de lo que se trata es de que nuestros actos *no dependan* del hecho de que seamos espartanos, que no sean un *mero efecto* de ello. Es lo que antes hemos llamado *libertad*. En tanto que somos *libres*, no solo no somos un efecto de lo que somos (por ejemplo, espartanos) si no que, incluso, podemos decir que *no hay derecho* a que las cosas sean como son: por mucho que, por ejemplo, Esparta lleve siglos y siglos haciendo las cosas así.

Por ejemplo: durante siglos y milenios se practicó la esclavitud. En la historia no sucede necesariamente, ni siquiera frecuentemente, lo que exige la razón. Y además, la razón necesita siempre de condiciones materiales para poder germinar. Las obras de la razón y de la libertad son sin duda una planta muy frágil. Pero con independencia de si el suelo en el que está obligada a crecer es fértil o más bien está estropeado, la voz de la libertad manda incansablemente lo mismo, aunque sea para estrellarse mil veces con la misma tozuda realidad. Nadie en la historia ha tenido derecho jamás a decir, como el capataz antes mencionado por Chesterton, que él habría sido antiesclavista si hubiera nacido dos siglos más tarde. Respecto a la esclavitud, la razón y la libertad no decían nada distinto en tiempos de Espartaco que ahora. Y una vez que la razón y la libertad pudieron, por distintas causas, germinar en la historia, esta quedó obligada a no poder nunca más, así como así, mirar para otro lado. Eso que incansablemente

exigió la razón, se plasmó para todos los Gobiernos y Parlamentos del mundo en la Declaración de Derechos Humanos. La historia podrá sin duda restaurar la esclavitud de mil formas imaginables (algunas de ellas ya son muy reales, sobre todo en el mundo de la prostitución). Pero lo hará contra la voz de la razón. Viendo el mundo con los ojos de la razón (y no con los del poder, la tradición, la religión o la costumbre), la esclavitud es, sencillamente, inadmisible.

Hay cosas muy reales que sin embargo son imposibles moralmente. Y cosas no reales que, sin embargo, son moralmente necesarias. De este tipo de cosas se hace cargo lo que llamamos la *razón práctica*. Hemos llamado *Verdad* a la luz que ilumina el mundo para la *razón teórica*. Ahora podemos llamar *Justicia* a la luz que ilumina el mundo para la *razón práctica*.

En el mito de la caverna, Platón resumió la luz de la Verdad y la luz de la Justicia en la idea de Bien, y la comparó metafóricamente con la luz del sol, una luz vedada a los que habitaban en la caverna.

Pero Platón nos habla aún de otra luz capaz de iluminar este mundo para la filosofía. Se trata de la *Belleza*.

Hasta aquí hemos puesto a la base de la aventura filosófica la experiencia de la geometría y de la libertad. Ante la geometría, es como si el ser humano tuviera que decirse a sí mismo: “Lo que estoy diciendo lo tendría que decir también si fuese otro” (si en lugar de ser espartano, fuese ateniense o persa). Pero hemos visto que la libertad también nos pone, de algún modo, por encima de nosotros mismos, por encima de todas nuestras idiosincrasias tribales o culturales. Está bien ser espartano, pero no ser siervo o esclavo de lo espartano... Está bien ser hombre o mujer, pero no ser siervo o esclavo de lo varonil o de lo femenino. Está bien, quizá, ser católico o musulmán, pero no obedecer a las jerarquías católicas o islámicas por encima de lo que a uno le dicta su propia razón. Nadie tiene, por ejemplo, derecho a lapidar a una adúltera por muy musulmán que sea. La libertad, de algún modo, nos obliga también a decirnos a nosotros mismos: “Lo que estoy haciendo no depende de que sea espartano, o varón, o católico, no es un mero efecto de eso... lo estoy haciendo porque es mi decisión y mi decisión está por encima de todo eso que yo soy o dejo de

ser”.

Esta es nuestra experiencia de un mundo iluminado por la verdad y la justicia. Pues bien, el caso es que ante ciertas cosas *bellas*, cuando de verdad lo son, sentimos también algo muy peculiar. Es verdad que “sobre gustos no hay nada escrito”, que los espartanos tienen gustos espartanos y los persas gustos persas. Si a mí me gusta el pollo frito y a mi amigo las espinacas hervidas, no vamos a discutir por ello. Cuando algo me gusta no pretendo que le tenga que gustar a los demás. Sin embargo, existen ciertas cosas que nos obligan a decir algo más que sencillamente “esto me gusta”; ante ellas, nos descubrimos a nosotros, como de improviso, diciendo “esto es bello”. Cuando decimos que algo es bello, en realidad estamos diciendo que no solo nos gusta, sino que es esperable que guste a todo el mundo. Ante una puesta de sol, por ejemplo, no decimos “esto me gusta”, decimos admirados que “es bella”. Lo mismo nos pasa ante las obras de arte. Nadie discute sobre el pollo frito, pero sí sobre obras de arte. Porque quien considera que algo es bello, es como si no concibiera que a los demás no se lo parezca.

Por supuesto, es muy difícil distinguir si en cada caso particular estamos ante algo verdaderamente bello o si, sencillamente, estamos intentando imponer a los demás nuestros gustos personales. Pero eso no es lo importante ahora. Lo importante es que ante las cosas bellas sentimos de una forma muy especial. Porque sentimos que lo que sentimos lo seguiríamos sintiendo igual si fuésemos otros, si en lugar de ser espartanos varones, por ejemplo, fuésemos mujeres persas. *Sentimos* que cualquiera sentiría la misma admiración que nosotros sentimos. Obsérvese que decimos “sentimos”, no que “sabemos” y ni siquiera que “creemos” que cualquiera sentiría lo mismo que sentimos nosotros. Quizá demos o no en el clavo con ese sentimiento, pero el caso es que el *sentimiento* en cuestión es interesantísimo. Al sentir la belleza *nos sentimos sintiendo lo mismo que todos los demás*. Lo importante no es si los demás lo sienten también efectivamente o no. Lo importante es el hecho mismo de que sentimos que es así. Nos sentimos, por tanto, en comunicación con todos los demás, nos sentimos, de alguna forma, *lo mismo que ellos*, o por decirlo más

técnicamente: sentimos una especie de *fraternidad universal*.

Es muy importante reparar en que —por una vía quizá insospechada— acabamos de dar con el tercer término que nos faltaba para completar el lema de la Revolución francesa: *Libertad, Igualdad, Fraternidad.*

Y no debemos menospreciar lo que de inquietante tiene el asunto: con ese lema se guillotinó a un rey y se removieron las entrañas del cuerpo político de la humanidad, de modo que ya nada volvió a ser como antes. La idea revolucionaria de una república cosmopolita, en la que todos seamos libres, iguales y fraternos, es hija de la filosofía.

Lo que acabamos de decir sobre la belleza puede darnos una pista sobre el tipo de experiencia en el que consiste la filosofía.

Escuchemos unas palabras de Kant:

[Bello es lo que produce en nosotros] una satisfacción *completamente desinteresada*. Pues cada cual tiene conciencia de que la satisfacción en lo bello se da en él sin interés alguno, y ello no puede juzgarlo nada más que diciendo que debe encerrar la base de la satisfacción *para cualquier otro*, pues no fundándose esta en una inclinación cualquiera del sujeto (ni en cualquier otro interés reflexionado), y sintiéndose, en cambio, el que juzga completamente *libre* con relación a la satisfacción que dedica al objeto, no puede encontrar, como base de la satisfacción, condiciones privadas algunas de las cuales solo su sujeto dependa, debiendo, por lo tanto, considerarla como fundada en aquello que puede presuponer también *en cualquier otro*. Consiguientemente, ha de creer que tiene motivo para exigir a cada uno una satisfacción semejante. Hablará, por lo tanto, como si la belleza fuera una cualidad *del objeto* (Kant, 2007: 123).

Kant no puede ser más explícito: ante el objeto bello lo que sentimos, lo que experimentamos es, precisamente, que estamos en un lugar que no es *nuestro* lugar (ya seamos, por ejemplo, espartanos, atenienses o persas) sino que es el lugar de *todos y de nadie*, el lugar, nos dice, de *cualquier otro*. Esto quiere decir, según llevamos visto, que desde el mismo momento en que nos ponemos ante una cosa bella, sentimos algo tan extraño que es como si, en virtud de ese objeto, o si se quiere, "por culpa de él", nos precipitásemos de golpe en ese pozo en el que cayó Tales. En ese pozo —

como estamos viendo— no solo se precipitó Tales, sino que con él se precipitó también toda la historia de la filosofía. Y en ese pozo volvemos a precipitarnos cada vez que tenemos la experiencia de la verdad, de la libertad o de la belleza. En ese pozo ya no podemos conformarnos con tratarnos a nosotros mismos en tanto que espartanos, atenienses o persas. Ya hemos visto que Aristóteles lo decía de una forma aún más radical: a partir de ese momento, ni siquiera podemos ya conformarnos con tratarnos simplemente en tanto que mortales, puesto que mortales somos, sino que, en la medida en que hay algo divino en nosotros (la razón), debemos intentar inmortalizarnos tanto como nos sea posible... Cada vez que nos topamos con la belleza, cada vez que experimentamos nuestra libertad o cada vez que experimentamos la verdad de algo, es como si se abriera a nuestros pies el pozo de Tales.

Pero el texto de Kant, en realidad, nos proporciona la *clave* de aquello en lo que consiste la filosofía. Hemos hablado de la experiencia de la belleza, de la verdad, de la justicia. Estas son las experiencias vitales que —por decirlo así— sirven de embrague para la historia de la filosofía. Pero si buscamos una palabra que resuma lo que estas experiencias tienen en común, el texto de Kant la subraya suficientemente: *desinterés*.

El discurso de la geometría es sorprendente y nos deja perplejos y asombrados porque es *desinteresado*, porque no distingue entre esclavos y ciudadanos, entre griegos y bárbaros. Un acto libre es algo sorprendente y asombroso porque es *desinteresado*, porque no forma parte del tejido de intereses en el que *se mueven*, por ejemplo, los espartanos, o los atenienses, o los persas. Los espartanos *se mueven* como espartanos y los persas como persas. Pero un *acto* libre, seamos espartanos o persas, siempre nos arranca de todo eso, colocándonos por encima de “aquello que suelen hacer los espartanos” o “aquello que suelen hacer los persas” cuando persiguen sus respectivos *intereses*.

La experiencia de la belleza es, también, sorprendente y asombrosa, porque es como si se *sintiera* desde un lugar que no es el lugar de nadie y que, por eso mismo, es el lugar de *cualquier otro.* La experiencia de la belleza —podríamos decir— nos hace estrellarnos contra la posibilidad de

sentir desinteresadamente. O sea, que en ese “pozo” en el que cayó Tales, no solo podemos hablar en el sentido de un hablar *teórico* o *científico*, sino que también podemos intentar *actuar desde él*, e incluso, como se muestra en la contemplación de la belleza, resulta que también podemos, lisa y llanamente, *sentir.* Pero, en los tres casos, estamos marcados por lo *desinteresado*.

Ahora bien, se trata de lo desinteresado en un sentido muy particular, que nada tiene que ver con el altruismo sentimental, blando y abstracto que a veces ordenan las religiones. Lo interesante del asunto es que, en el sentido de la filosofía, lo desinteresado tiene intereses muy específicos. Hace ya tiempo que llevamos insistiendo en ello: son los intereses de la razón. Y fue en nombre de esos intereses que se hicieron las revoluciones que dieron lugar a la edad contemporánea, las revoluciones que acabaron con el Antiguo Régimen y cambiaron el curso de la historia universal.

CAPÍTULO 6
LA PREGUNTA POR EL SER

La experiencia del *desinterés* es la que originó en la historia de la humanidad esa aventura asombrosa a la que llamamos historia de la filosofía. Este es el sentido profundo del término mismo que nos ocupa, "filo-sofía". Filosofía quiere decir "amor por el saber". "Saber por saber." Un saber que no es saber para esto o para lo otro, sino un saber que es, meramente, "saber por saber", "saber *desinteresado*" y, por tanto, saber "de todos" y "de nadie", saber "de cualquier otro". Por eso, la primera respuesta a nuestra pregunta, ¿para qué sirve la filosofía?, es que *para nada*.

Platón y Aristóteles insistieron repetidamente en que la filosofía había nacido del *ocio*. Y así es, en efecto, ya que solo en un ocio radical es posible estar *radicalmente desinteresado*. Cuando ya no se trata de hacer con las cosas esto o lo otro, cuando ya no se trata de utilizarlas o de defenderse de ellas, cuando ante ellas —podría decirse— nos *aburrimos solemnemente*, ¿qué ocurre? Ocurre que contemplamos entonces las cosas desde un lugar en el que lo único que podemos hacer es *asombrarnos* por el mero hecho de que sean esto o lo otro, e incluso, *asombrarnos* de que en general *sean*, de que "haya algo" en lugar de no haber "nada". Es entonces cuando se puede formular la pregunta que un día formuló el filósofo Leibniz y que, en seguida, fue aceptada como la formulación más profunda del tipo de cuestionar que corresponde a la filosofía: *¿por qué hay algo y no más bien nada?*

Se trata de una pregunta completamente "ociosa", en el sentido de que no hay nada especial que nos empuje a plantearla, ni esperamos ganar nada con ello. Una pregunta semejante se plantea desde el más completo desinterés.

Pues bien, es desde este desinterés radical desde el que surgen,

paradójicamente, unos intereses más elevados: el interés por la Verdad, por la Justicia y por la Belleza. La filosofía es el descubrimiento de lo muy interesante que es lo desinteresado.

"¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?" A través de esta pregunta descubrimos que las cosas no son solo una pieza en los engranajes de nuestras vidas. Las cosas son algo por sí mismas, con independencia de lo que nos propongamos hacer con ellas. Y eso es lo que nos asombra cuando, completamente aburridos ante las cosas, dejamos de vivirlas como algo útil o inútil, beneficioso o perjudicial, funcional o disfuncional, y nos fijamos en el hecho de que sencillamente las cosas *son* algo, son *entes*.

En este sentido, la filo-sofía comienza siendo "onto-logía", saber sobre el ser. Hay un texto del filósofo español Ortega y Gasset que nos puede resultar muy gráfico a este respecto:

El ensayo de contemplar las cosas como *entes* comenzó a hacerse en el primer tercio del siglo V antes de J.C., y todavía sigue. Ese ensayo se ha llamado *filosofía*. Las cosas, en su relación con el hombre, no tienen Ser, sino que consisten en puras *practicidades*. Los griegos conservaban de un remoto pasado una expresión muy adecuada para decir esto: llamaban a las cosas, en esa su primaria relación con el hombre, *prágmata*. Este vocablo nombra a las cosas estrictamente como términos de nuestro hacer con ellas o nuestro padecerlas. La luz eléctrica bajo cuyo fulgor escribo estas líneas consiste en su alumbrarme o en su dejarme a oscuras cuando más la había menester; en mi encenderla o apagarla; en mi procurar su montaje; en mi pagar su coste, etc., etcétera. Imagínese completa la lista de cuanto con ella puedo hacer o de ella puedo padecer, y llámese a ese conjunto de acciones y pasiones respectivas a ella su *pragmatismo*. Pero he aquí que más allá de todo este pragmatismo que primariamente la constituye y la agota en cuanto practicidad, me queda aún algo nuevo que con ella puedo hacer, a saber, preguntarme: ¿qué *es* la luz? En cuanto "hacer con ella" no se diferencia de lo demás; pero tiene la peculiaridad de que no consiste en utilizarla o echar de menos su servicio; antes bien, es un hacer que desarticula y aísla la cosa de la red pragmática que la constituía y que se caracterizaba por una serie de puras referencias a las necesidades de mi vida. En efecto: al preguntarme

¿qué es la luz? *desintegro a esta de mi vida y me dispongo a verla como si no tuviera nada que ver conmigo*; por tanto, la veo como extraña, como ajena a mí. La dejo sola, *sola de mí*. Ahora bien: esto representa haberla sometido a una radical metamorfosis. Antes era pura referencia a las necesidades de mi vida; ahora es una referencia a sí misma. La cosa se transforma "en sí misma" (Ortega y Gasset, 1979: 223-224).

Al "desintegrar las cosas de mi vida" —como dice Ortega— lo que hago es desempotrarlas de todo aquello que me hace ser —como decíamos antes— "espartano, ateniense o persa". Me sitúo, entonces, ante las cosas de forma completamente desinteresada, para dejar que se muestren tal y como son en sí mismas. Ante las cosas podemos sentir temor o alivio, podemos huir de ellas o utilizarlas para nuestros fines. Muy distinto es el caso cuando sentimos asombro ante las cosas, como si nos quedáramos boquiabiertos ante el mero hecho de que estén ahí y sean lo que son, con independencia de nosotros. Por supuesto esto no es algo que nos ocurra cuando estamos muy ocupados en esa particular lucha contra las cosas que es nuestra vida. Para que surja la *pregunta por el ser* es necesario situarse ante las cosas ahí donde no hay nada que hacer con ellas.

Así pues, del más completo aburrimiento surge, en realidad, la pregunta más interesante.

La filosofía nace del asombro ante el hecho de que las cosas *sean* lo que *son* y ante el hecho de que, sencillamente, *sean algo*, en lugar de *nada*. Ya no se trata entonces de que las cosas sirvan para esto o para lo otro, sino del hecho mismo de que *sean*, en lugar de *no ser*.

Para sentir esto, tenemos que dejar de sentir las cosas como si fueran una mera pieza en el engranaje de nuestras vidas. Tenemos, más bien, que dejar que todos nuestros intereses vitales sean puestos entre paréntesis, o anulados por algo así como por un tedio infinito. Entonces es cuando caemos en la cuenta del extraño milagro —o del absurdo radical— de la existencia.

En una famosa conferencia titulada "¿Qué es metafísica?", Heidegger explicó lo que era la filosofía con una estrategia que puede ayudarnos ahora. Casi todos en el público eran científicos, por lo que Heidegger

comienza interpelándoles como a tales. Las ciencias —les dijo— se ocupaban de una cosa y la filosofía de otra. Las ciencias se ocupan del ente *y de nada más*; la biología, por ejemplo, se ocupa del ente vivo *y de nada más*; la historia del ente histórico *y de nada más*; la física del ente físico *y de nada más*; la sociología, del ente social *y de nada más*; las matemáticas del ente matemático *y de nada más*... Preguntaréis —les decía Heidegger a los científicos— de qué nos ocupamos entonces los filósofos, qué es lo que nos queda a nosotros por estudiar. Y la respuesta es muy sencilla: nos ocupamos, justamente, de ese "*y de nada más*"...

En las ciencias se lleva a cabo *un acercamiento a lo esencial de toda cosa* [...] Aquello a que se endereza esa referencia al mundo es *al ente mismo*-y nada más. Aquello de que toda actitud recibe su dirección es *del ente mismo*-y de nada más. Aquello en lo cual irrumpe la investigación para dilucidarlo es *en el ente mismo*-y de nada más. Pero, cosa notable, en la manera misma como el hombre científico se asegura de lo que *más propio* le es, habla, precisamente, de *otro*. Lo que hay que inquirir es tan solo el ente y, por lo demás-*nada*; el ente solo-y *nada* más; únicamente el ente, y fuera de él-*nada*. ¿Qué pasa con la *nada*? [...] *¿Por qué es el ente y no más bien la nada?* (Heidegger, 1987: 40-42).

Heidegger nos habla de algunas experiencias de las cuales puede surgir esta pregunta.

Por una parte, el verdadero aburrimiento ante las cosas, del que ya hemos hablado. Como sabemos, el ocio es su condición necesaria. Allí donde nada hay que hacer con las cosas, una vez terminada —podríamos decir— nuestra jornada laboral, allí donde la lucha por la supervivencia puede relajarse, allí donde podemos, sencillamente, sentarnos a descansar, allí es donde surge la pregunta más innecesaria y gratuita, en cierta forma la más ociosa y en cierta forma también, la más profunda. Cuando ya hemos hecho con las cosas todo cuanto teníamos que hacer, todavía hay algo que podemos hacer con ellas: preguntar qué son y preguntar por qué son en lugar de, sencillamente, no ser...

También podemos reflexionar sobre la suprema alegría que se siente no ya ante la presencia de un ser amado, sino ante el mero hecho de que ese ser

amado exista en lugar de no existir. Es una actitud semejante al agradecimiento, pero un agradecimiento absoluto, en el que lo que agradecemos no es la posesión de algo que nos sirve para algo, sino el hecho mismo de que haya cosas en general, el hecho mismo de que las cosas existan en lugar de no existir. Por eso, los enamorados dicen vivir el mundo como si lo vivieran por primera vez, como si, por primera vez, cayeran en la cuenta de que el mar es verde, que los grillos cantan y el sol calienta.

Heidegger le da mucha importancia a esa experiencia a la que llamamos *angustia*. La angustia se distingue del miedo. Tenemos miedo ante algo... Pero quien tiene "angustia" es como si tuviera miedo, mucho miedo, pero fuera incapaz de decir ante qué. Tiene miedo ante nada... su estado de ánimo es una especie de vértigo que le pone todo el rato ante la pregunta de Hamlet: "Ser o no ser, esa es la cuestión". O mejor, ante la pregunta de Leibniz: ¿cómo es que hay, en general, algo? ¿Cómo es que no hay, más bien, nada?

En todo caso, el problema es que ante el hecho desnudo de la existencia, no hay ningún estado de ánimo que pueda estar a la altura. El desconcierto de la angustia —o lo que Jean Paul Sartre llamó "la náusea", en su famosa novela— responde en realidad al asombro ante la pura contingencia, ante la contingencia absoluta: nada puede justificar que algo exista en lugar de no existir nada. Todo está "de más". "Bueno es saber que los vasos sirven para beber, lo malo es que no sabemos para qué sirve la sed", decía Antonio Machado. La nada, escribió Aristóteles, habría sido más fácil que el ser.

CAPÍTULO 7

LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD

Hemos visto que Verdad, Justicia y Belleza no son quimeras platónicas idealistas, sino tres tensiones políticas insobornables para este mundo. Son las tres caras de un proyecto político que, desde la Revolución francesa quedó resumido con el lema Libertad, Igualdad, Fraternidad.

Seguramente habrá quien eche de menos aquí un cuarto término: Propiedad. Sin duda que con ello tenemos un grave problema y una buena ocasión para poner los pies en la tierra. Esto es verdad, pero no de la forma en la que a menudo se cuenta. Vamos a ver por qué.

Hasta aquí hemos hablado mucho del Estado de derecho. Una cosa es lo que decimos ser y otra lo que somos. Los países europeos, por ejemplo, dicen ser Estados de derecho. Sin embargo, creemos que para serlo de verdad (aunque fuera todo lo imperfectamente que se quiera, pues un Estado de derecho tampoco tiene que ser un paraíso de la perfección), haría falta un componente esencial que, en nuestras sociedades, los filósofos de la Ilustración echarían en falta por regla general. Me explico: no somos nosotros, los desharrapados comunistas antisistema los que opinan que esto que vivimos, por ejemplo en Europa, no es un Estado de derecho. Lo que decimos es que son los propios filósofos gracias a los cuales hemos entendido lo que significa esa fórmula los que lo negarían. Sócrates, Platón, Rousseau, Kant, Hegel creemos que se escandalizarían al ver a nuestros políticos afirmar que en España, Francia, Alemania o Grecia vivimos bajo el “imperio de la ley”, en “Estado de derecho”. Y no es que seamos Estados de derecho muy imperfectos, es que no tenemos nada que ver con ese proyecto político.

Vivimos en una sociedad capitalista. El capitalismo es un sistema de producción en el que la población en general carece de medios de

producción para subsistir por su cuenta o, lo que no es sino la otra cara de la moneda, un sistema en el que la mayor parte de la población tiene que buscarse la vida en el mercado laboral, a cambio de un salario. En este mercado laboral, la gente se ve obligada a trabajar en lo que sea, al precio que sea, para producir lo que sea, en la cantidad que sea y de la manera que sea, es decir, la gente está vendida a vida o muerte a una lógica de producción que se determina a sus espaldas y, además, actualmente, de forma cada vez más misteriosa incluso para los economistas más pretenciosos, en ese mundo del sinsentido y lo imprevisto al que llaman "los mercados".

Independientemente de lo que pensemos sobre el capitalismo, hay una cosa en todo esto que a los citados filósofos les impediría ya hablar de "Estado de derecho". El capitalismo ha proletarizado a la sociedad, es decir, ha dejado a la población sin condiciones de existencia y sin medios de producción propios y, por tanto, sin lo que la Ilustración llamó "independencia civil". Y es en este sentido en el que hay que buscar la pista del elemento que habíamos echado en falta: la propiedad. Es el concepto de "independencia civil" el que nos da la clave de la relación que había —para los grandes filósofos de la Ilustración— entre *propiedad* y *fraternidad*. Es la falta de propiedad, en este sentido concreto de que la mayoría de la población carezca de medios propios para subsistir —aunque fuera tan solo un pedazo de tierra para cultivar—, la que hace imposible la "fraternidad". Ahora vamos a ver por qué.

Estamos ante una población para la que se cumplen (quizá) dos de los aspectos del lema de la Revolución francesa, la libertad y la igualdad, pero no el tercero, la *fraternidad.* Aunque el asunto de la "fraternidad" parece el lado más emotivo y ornamental del lema de la Revolución francesa, en verdad es todo lo contrario (cfr. Gauthier, 2005; Domenech, 2003). Fue Robespierre —el representante del Terror jacobino— quien introdujo ese término y con un sentido muy distinto al que se piensa. Al hablar de "fraternidad" se estaba aludiendo a algo así como un imperio de los hermanos, como una emancipación de estos respecto al padre, el amo, el señor, el patrón, el soberano (y por supuesto, habría que decir también, el

marido). “Fraternidad” quería decir *independencia de la voluntad de otro*. Esta era la condición imprescindible para que pudiéramos hablar verdaderamente de “ciudadanía”. El ciudadano, que es libre, autónomo e independiente, se distingue del siervo, que depende de su señor. Pero la libertad y la igualdad no son suficientes. De poco sirve, por ejemplo, ser libre e igual a los demás en un mercado laboral en el que de todos modos no vas a poder elegir más que trabajar en lo que sea, al precio que sea, de la manera que sea. Ser libre e igual *ante la ley* puede ser una trampa mortal si *materialmente* se está vendido a la voluntad de otro. Ser libre e igual sin independencia civil quiere decir ser libre e igual sin las *condiciones materiales* para poder ejercer tu libertad y tu igualdad. Sin eso, la Ilustración escribe en un papel mojado. Cuando hay libertad e igualdad pero no *independencia civil*, la población es libre para nada e igual en la nada, ciudadana de un mundo nihilizado. Esa población está vendida a ser libre para elegir lo que otro quiere. En el momento actual ese otro son lo que llamamos los mercados.

Y la verdad es que, probablemente, el ser humano no se ha encontrado jamás tan expuesto a los caprichos tiránicos de un amo como actualmente. Hemos vuelto a la Edad Media, pero a una Edad Media exagerada y asfixiante, desproporcionada, insaciable. En los libros de historia se suele decir que el hombre del medievo era fundamentalmente religioso, como si su paso por este mundo no tuviera otro sentido que estar a la espera de una vida más allá. El campesino medieval, se dice, vivía consagrado a su dios, pendiente de su dios, deseoso de complacerle haciendo diariamente sus deberes... O sea, exactamente lo mismo que hoy día ocurre con los mercados. “Hacemos los deberes” —como dice Rajoy— para calmar la ira de los mercados, para infundirles confianza, para prometerles ser buenos en el futuro con los recortes y los planes de ajuste, para que no cambien de opinión y aumente la prima de riesgo, para que no se calienten demasiado, para que no se enfríen, para que no se constipen. Monti dijo que los mercados ya no eran compatibles con la pretensión de vivir varios años en el mismo sitio. Incluso dijo que eso tenía que parecernos divertido. Los campesinos de la Edad Media, a menudo, no salían de su pueblo en toda su

vida. Hoy la voluntad de los dioses nos quiere nómadas, pero nómadas sin familia, sin hijos, sin religión, sin lastres culturales, sin nada más que lo puesto para poder correr ligeros aquí y allá, según los mercados nos vayan necesitando. Ante todo, hay que cumplir con la voluntad del mercado. Y todo es en vano: los mercados están como una cabra. Jamás un dios ha estado tan loco para cambiar de opinión cada mañana, cada minuto, incluso cada milésima de segundo. Los mercados de futuros y derivados financieros sí, están mucho más locos y son mucho más imprevisibles que Nerón o Calígula. Y además tienen mucho más poder. Incluso lo de Sodoma y Gomorra puede ser una broma comparado con un hundimiento general de la confianza en los mercados. Si perdemos la confianza de los dioses, no hay nada que hacer. Los economistas tertulianos hablan, por eso, un lenguaje completamente religioso: hablan de la sangre de los mercados, de cómo hay que hacerla circular, por cierto, con la sangre de los sacrificios humanos. En suma: jamás en la historia y bajo ninguna religión, la población ha vivido tan constantemente pendiente de un Más Allá. Los dioses solían ser bastante estables. Es cierto que Jehová era algo celoso y tenía mal carácter, pero nunca en las proporciones actuales. Los judíos de Moisés o David no se levantaban todos los días temblando de miedo y corrían a mirar el periódico para consultar la prima de riesgo sobre el humor de Jehová. Se suponía que era un dios exigente, pero no que fuera un demente.

Es un disparate pretender que esta servidumbre absoluta hacia un amo chiflado habría parecido a Kant, Rousseau o Hegel compatible con esa condición a la que llamamos *ciudadanía*. Aquí habrían reconocido más bien un nuevo Antiguo Régimen, pero mucho más oscuro, opaco y criminal. La ciudadanía se define por la libertad, la igualdad y la fraternidad. Ahora bien —y aquí es a donde íbamos a parar—, la fraternidad es imposible porque esta situación es lo más opuesto que podamos imaginar a lo que hemos llamado "independencia civil" (el no depender de la voluntad de otro para existir). Actualmente, somos (¿quizá?) iguales ante la ley y libres para elegir lo que queramos, pero en unas condiciones en las que *materialmente* estamos vendidos a un amo loco. Que no es posible la "fraternidad" (en suma: la emancipación de los hermanos respecto del padre), significa que la

libertad y la igualdad están escritas en un papel mojado, pues la libertad no puede obrar sin condiciones materiales para ello y la igualdad es un mero *flatus voci* si no viene respaldada por la posibilidad de ser independiente materialmente. Es como si un padre, sabiendo que su hijo está en paro irremediable y sin un euro en el bolsillo, le dijera al cumplir dieciocho años: "Ahora ya, por fin, somos iguales, puedes independizarte, irte a vivir a otra casa, tomar decisiones sin consultarme, fundar una familia y si quieres, incluso comprarte un coche como el mío. No sé a qué estás esperando para emanciparte, ya no tienes que obedecerme en nada". Esto es puro sarcasmo si el padre sabe que el chico va a seguir dependiendo de él materialmente hasta para respirar.

En resumen: sin "fraternidad" el lema de la Revolución francesa se queda sin materialidad. Un ciudadano sin independencia civil es libre de todo en unas condiciones en las que no hay nada que hacer, excepto trabajar en lo que sea, como sea, al precio que sea, según los caprichos de unos mercados que son, actualmente, los amos de todos los amos.

Pues bien, lo importante es que las condiciones para la independencia civil son condiciones *materiales*, que no se pueden escribir en un papel mojado. Y aquí está la clave del problema que nos ocupa. Para todo el pensamiento ilustrado la condición material de la independencia civil es la *propiedad*. Precisamente por eso, muchos pensadores eran partidarios del sufragio censitario, es decir, defendían que solo votaran los que tuvieran propiedad privada, pues pensaban que solo ellos eran "ciudadanos" en sentido estricto. ¿Por qué? Porque solo ellos no dependían de otro para existir. Kant niega la condición ciudadana a todos los asalariados. Y por el mismo motivo se la niega a las mujeres, porque, según él, dependen materialmente del marido y en esos tiempos no había derecho al divorcio. Otorgar el voto a la mujer sería tanto como otorgar dos votos a los casados y uno a los solteros. Este es, también, el planteamiento que le hacían a Clara Campoamor en la Segunda República española por parte de los socialistas (Victoria Kent, por ejemplo): porque sabían que las mujeres iban a votar a la derecha, obedeciendo a sus patriarcas; sobre todo, mucho más aún que a sus maridos, a sus confesores. Dar el voto a la mujer, decían, era dar

millones de votos a la Iglesia. Sin duda que Clara Campoamor tenía razón: si se quería que las mujeres dejaran de votar dictadas por su marido o su confesor, había que comenzar por otorgarles el derecho al voto; si se quería que fuesen mayores de edad, había que comenzar por tratarlas como a tales, aunque inicialmente fuera un revés electoral (como de hecho lo fue en la Segunda República). Sin duda. Pero lo que no se puede negar es que el planteamiento de Kant y de la Ilustración es coherente, aunque de ahí se pueden sacar dos conclusiones: una, la que saca Kant, es decir, que las mujeres no voten; pero también se puede sacar otra: que voten, pero poniendo manos a la obra para garantizar su independencia civil. ¿Cómo se ha conseguido que la mujer tenga independencia civil, al menos tanto como el marido? Pues con una ley del divorcio, una separación de bienes, un derecho al trabajo, un derecho a la propiedad, a la herencia femenina... o sea, otorgando a la mujer las condiciones materiales para que tenga al menos la misma independencia civil que el marido (aunque por supuesto se puede poner en duda que se haya logrado del todo).

El mismo problema se plantea con respecto a los asalariados. Kant considera que los efectos de otorgarles el derecho al voto serían muy injustos. Lleva las cosas tan al extremo que, por ejemplo, considera que un peluquero no debe votar, pero un fabricante de pelucas sí. ¿Por qué este estrambótico sentido de la equidad? El asunto es que Kant ni por un momento se habría tragado que un sujeto que depende a vida o muerte de algo tan incontrolable como el mercado laboral puede ser verdaderamente libre y autónomo a la hora de votar. El sufragio censitario le parece más justo porque, de este modo, cualquier campesino que trabaje su propia tierra tiene tanto peso político como un gran empresario del que dependan cien mil obreros. El sufragio universal, en cambio, le parece una manera inequívoca de lograr que el gran empresario vote cien mil veces más que el pequeño campesino, puesto que todos sus obreros, que dependen a vida o muerte de su empresa, votarán lo que más convenga a la empresa.

Por supuesto, aquí ocurre igual que en el caso de la mujer. La conclusión políticamente más justa no es la de restringir la ciudadanía a los propietarios y los varones, sino la de garantizar la independencia civil para

las mujeres y los asalariados. Eso es lo que implicaba la idea de “fraternidad”.

¿Y qué es lo que haría civilmente independientes a los asalariados? Aquí caben muchos tipos de respuesta. En la época de Kant estaba claro que un asalariado estaría siempre privado de independencia, es decir, vendido a la voluntad de otro, mientras no tuviera garantizado algún tipo de propiedad. Pero el hecho de que el pensamiento ilustrado defendiera un lema como “libertad, igualdad, fraternidad, propiedad” es una circunstancia histórica muy particular: dicen “propiedad” pero lo que están diciendo es “independencia civil”, lo que pasa es que no se les ocurre otro procedimiento para garantizarla. Eso también le pasa, por ejemplo, a Chesterton, ya en el siglo XX: como es partidario del sufragio universal no se le ocurre otra cosa que dividir el suelo de Inglaterra en tantas parcelas como habitantes, para que todos tengan independencia civil. Un pequeño campesino que vive del cultivo de su parcela, es civilmente independiente; no tiene, si no lo desea, que vender su pellejo en el mercado laboral. En ese caso su voto tiene que valer tanto como el del banquero más rico de la nación. Pero es muy difícil lograr que un asalariado no vote bajo chantaje. Votamos, supuestamente, para aportar nuestras razones. Pero la economía capitalista tiene sus propias razones. Y no suelen coincidir con las nuestras. Lo que para nosotros es una solución, para la economía suele ser un problema. Y lo que para la economía son soluciones, para nosotros son problemas. Nos ajustamos nosotros para bien de la economía. Y poco a poco —sobre todo cuanto más hemos sido derrotados en la lucha sindical— hemos acabado por comprender que más nos vale así. Porque si a la economía le va mal, para nosotros es aún peor, ya que dependemos a vida o muerte de esa misteriosa señora. Así es que no votamos para aportar nuestras razones, sino para entrar en razón. Para que no se nos ocurra votar insensateces que contradigan la voluntad de los dioses. En estas condiciones, la democracia en muy parecida a la religión. Con su voto, la población festeja lo que la economía ya ha votado por su cuenta. El día de las elecciones nos juntamos para celebrar que los dioses tienen sus buenas y sabias razones, aunque nos sea difícil comprenderlas. Y, normalmente,

votamos en consecuencia.

La solución de Chesterton —que, por católico, consideraba que el capitalismo era el sistema más criminal imaginable— no parece muy viable en la actualidad. Pero conviene comprender su sentido: si se reparte el suelo de la nación de modo que a todo ciudadano le toque una parcela de tierra cultivable[8], suficiente para vivir, lo que se está garantizando es la independencia de los votantes, de los ciudadanos. Pero, obviamente, hay otras posibilidades para garantizar que la gente no esté vendida a vida o muerte a la voluntad de otro. Hoy en día, el tema de la independencia civil está muy sobre la mesa en el movimiento antiglobalización. En el 15-M, por ejemplo, se ha hablado mucho de la renta básica. Se trata de una vía distinta para conseguir el mismo resultado. Se puede dividir la tierra, pero no las fábricas, no los medios de producción. Pero hay otras posibilidades: desde estatalizar los medios de producción, hasta el cobro al capital de una tasa Tobin[9] lo suficientemente cuantiosa para pagar una renta básica a la población. En todo caso, sin tener garantizado ese lado material que permite a la población no estar vendida a la voluntad de otro, el ejercicio de la ciudadanía es una estafa, una ilusión, un espejismo.

Cobrar una tasa Tobin a las transacciones económicas no productivas, por ejemplo, no es inviable. Conseguir una suma de dinero suficiente para una modesta renta básica para el conjunto de la población, no supondría, en realidad, un coste tan desproporcionado para el capital. No parece que el problema real sea ese. El verdadero problema es que la economía cambiaría radicalmente. Lo grave no es que el capital se resintiera más o menos con ese desembolso. El verdadero dilema es: ¿querría la población mundial seguir trabajando en lo que trabaja si tuviera la posibilidad de desconectarse gracias a una renta básica? Pues probablemente no. Probablemente a Telepizza le costaría encontrar trabajadores que se jugaran la vida noche y día con una moto repartiendo *pizzas*, si la gente tuviera una renta para vivir modestamente. Hay muchas parcelas de la economía que se volverían impracticables.

Acabamos de aludir a que el proletariado vota lo que conviene a la

patronal porque depende de ella. Los obreros votan lo que conviene a sus empresas porque es lo que les conviene a ellos: es mucho peor si las empresas quiebran o se deslocalizan. Los asalariados viven bajo un chantaje estructural, se autodisciplinan ellos solitos para votar por sus amos. A veces suplican que les bajen el salario para que la empresa no cierre, se quitan las vacaciones, hacen horas extras, ¿y qué votarán entonces, bajo semejante chantaje vital? Pero, si tuvieran garantizada una modesta renta básica, ¿alguien puede elucubrar por lo que votarían entonces? Quizá el panorama electoral se volvería imprevisible.

Y entonces sí, la democracia se convertiría en una inmensa potencia revolucionaria.

CAPÍTULO 8

CIVILIZACIÓN Y PROGRESO

¿Para qué sirve la filosofía? Ahora podemos preguntarnos, ¿para qué sirve introducir en el mundo esas tres tensiones políticas, Verdad, Justicia, Belleza? El texto de Aristóteles citado más arriba es ya una primera respuesta. El ser humano, si no quiere "elegir la vida de otro", no puede limitarse a ser humano, tiene que ser, además, racional. Ya hemos comentado esta inquietante paradoja: lo propio del ser humano es ser algo más que humano. Algunos, como Nietzsche, aprovechan aquí para hablar de superhombre. Sin embargo, la filosofía de la Ilustración resolvió el enigma con un concepto menos estrambótico, aunque hoy en día es sumamente difícil no malinterpretarlo: el concepto de *progreso*. La idea —también hoy difícil de interpretar correctamente— de que es posible *civilizar* al ser humano[10].

Los filósofos de la Ilustración estaban muy seguros de estar luchando políticamente por un progreso del género humano hacia lo mejor[11]. La filosofía, en ese sentido, introduce en este mundo la posibilidad del *progreso*.

El término "progreso" no goza hoy de muy buena prensa, sobre todo en el marco del movimiento antiglobalización, pues tiende a aplicarse al desarrollo técnico y económico capitalista que sin duda es absurdo, criminal y suicida. Y sin embargo, es preciso recuperar su sentido profundo en el marco del pensamiento de la Ilustración. En realidad, sin el concepto de progreso, la idea misma de razón carece de sentido. Y por eso mismo, perder ese concepto, entregarlo para su disfrute al enemigo, dejar que se lo apropien los tecnócratas, supone la mayor calamidad que puede sufrir actualmente el pensamiento filosófico.

Primero es preciso hacer una reflexión sobre lo que llamamos

“historia”. En realidad, utilizamos el término en varios sentidos muy distintos y esa ambigüedad genera muchos problemas teóricos. Pensemos, por ejemplo, en la tesis fundamental del materialismo histórico: la historia es *la historia de la lucha de clases*. La lucha de clases es *el motor de la historia*. Sin embargo, en lo que quizá la tradición marxista no insistió suficientemente es en que, por consiguiente —y en algún sentido muy importante—, el proyecto político de una sociedad *sin clases* implicaba *una superación de la historia*, un proyecto de librar al ser humano de los requerimientos históricos. ¿Quería decir esto que el fin del capitalismo y de la sociedad de clases provocaría una especie de estancamiento de la humanidad, en el cual los libros de historia ya no tendrían nada que reseñar? ¿Cómo, con qué término, denominaríamos una historia que carecería, al parecer, de su “motor”? Vamos a comprobar ahora que no podemos hacernos cargo de este problema —ni de algún otro más importante— sin hacer intervenir la idea de *progreso*.

Junto con Santiago Alba Rico —un autor que también se considera a sí mismo marxista— he mantenido repetidamente (cfr., por ejemplo, *El naufragio del hombre*, 2010) que desde un punto vista antropológico el ser humano consiste en una “victoria sobre el tiempo” y que, por tanto, el ser humano no está hecho para la historia, sino para la cultura y la sociedad. Este es el motivo, por supuesto, por el que la antropología y la historia son dos disciplinas distintas y en cierto modo excluyentes. Claude Lévi-Strauss, como antrópologo, fue muy contundente al respecto. Él había llegado a afirmar que los antropólogos eran como los basureros de la historia, porque recogían su objeto de estudio “en el cubo de la basura de los historiadores”[12], unas declaraciones que, por cierto, habían desatado las furias del humanismo y de las filosofías de la historia (algunas marxistas).

Sin embargo, hay un hecho incontestable para el antropólogo: entre los millares de sociedades distintas de las que la antropología tiene noticia (entre las cuales, *nosotros* somos tan solo un caso aislado, por mucho que vorazmente imperialista), la mayor parte de ellas estaría de acuerdo en una peculiar repartición de papeles: la historia, para los dioses y los ancestros;

para los hombres... *la costumbre, el rito, la tradición*. O si se quiere: los *acontecimientos*, para los dioses y los ancestros; para los hombres, la *palabra*. “Me ocupo de sociedades que no desean que haya historia: esta es su problemática —decía Lévi-Strauss—. Ellas no se quieren en un tiempo histórico, sino en un tiempo periódico que se anule a sí mismo, como la alternancia regular del día y la noche. Dicho esto, yo no tengo la actitud negativa que se me asigna frente a la historia” (Lévi-Strauss, 1976: 101). O sea: yo no tengo nada contra la historia, son las sociedades que estudio las que no se sienten cómodas en ella. Para el antropólogo, la historia es *una excepción*. Una excepción salvajemente imperialista, sin lugar a dudas, pero una excepción. Frente a un puñado de sociedades históricas, son millares y millares las sociedades que salpicadas por la geografía mundial, fueron todas halladas en un estado “pseudoneolítico”, ajenas en todo caso a la historia (que más bien caía sobre ellas para destruirlas), “semiestancadas” en lo que Rousseau describió como una especie de “justo medio” entre el estado salvaje y la civilización histórica, un estado que “sin duda era el mejor para el hombre” y del que solo pudo ser arrancado —nos dice— por “alguna funesta casualidad”: “El ejemplo de los salvajes, a los cuales se les ha encontrado a casi todos en ese punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él” (Rousseau, 1990: 257).

En otros libros, Santiago Alba y yo hemos identificado ese estado rousseauniano con el Neolítico. Luego, se nos hicieron bastantes objeciones a la utilización de ese término. Por supuesto, desde un punto de vista historiográfico, ese recurso es meramente retórico. Sin embargo, la idea proviene de Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*, que localizaba en Rousseau el nacimiento de la antropología por haber delimitado un estado “que quizá no existe, ni existió ni existirá nunca, pero del que hay que forjarse ideas muy precisas si queremos juzgar correctamente sobre asuntos humanos”. Ese estado no fue, quizá, el Neolítico históricamente existente, pero se parece bastante a él, y Lévi-Strauss lo hace depender, en efecto, de lo que llama la “revolución neolítica” (Lévi-Strauss, 1955: 440 y ss.). En cualquier caso, se trata de un lugar que tiende a ser ajeno a lo que llamamos historia, en el que

las sociedades indígenas, como dice Lévi-Strauss, se quieren a sí mismas en un tiempo circular, en el que desconfían de los cambios y buscan más bien la permanencia.

Así pues, el hombre parecía "estar hecho para permanecer siempre en ese estado", "la historia debió desatarse por alguna funesta casualidad", dice Rousseau en estos textos tan celebrados por Lévi-Strauss. Los antropólogos —que son los estudiosos del "hombre", no lo olvidemos—, por tanto, no consideran ni mucho menos que la historia sea algo que vaya de suyo con la esencia humana.

Una confirmación muy sugerente de esta tesis podemos tomarla, paradójicamente, no de un antropólogo, sino de un historiador, marxista por lo demás. En la Introducción a su *Historia del siglo XX*, Hobsbawm subraya la idea de que —para el 85 por ciento de la humanidad— el neolítico no terminó hasta los años sesenta, momento en que se inicia el éxodo rural masivo a las grandes ciudades: hasta ese momento, la humanidad en su inmensa mayoría seguía dependiendo en directo de la agricultura y la ganadería y procuraba vivir lo más de espaldas posible al torbellino de la historia. Para la mayor parte de la población mundial, podría decirse que la historia había corrido más que el hombre. Mientras la historia devoraba los siglos, el ser humano, permanecía siendo "el mismo", obstinadamente estancado en una especie de "sincronía neolítica" que los etnógrafos conocían muy bien. En este sentido, el ser humano se relaciona con los acontecimientos históricos un poco de la misma forma que respecto a los acontecimientos naturales: fundamentalmente *protegiéndose* de ellos mediante instituciones capaces de mantenerlos fuera de juego. El ser humano —nos decía Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*— se ha propuesto siempre la tarea de edificar una sociedad en la que fuera posible vivir bien; "solo los medios han diferido" (Lévi-Strauss, 1955: 446). Desde un punto de vista etnográfico, respecto a la historia, el ser humano ha sido fundamentalmente *proteccionista*[13].

Un mito es el relato de una *historia.* Es el relato de unos acontecimientos excepcionales que ocurrieron en un tiempo inmemorial y

prestigioso: el tiempo de los dioses y de los ancestros. Un tiempo “en el que los hombres y los animales aún no eran distintos”. Pero lo propio de la sabiduría mítica es distinguir entre ese tiempo en que sucedían cosas y el tiempo actual, en el que —“gracias a dios”, podríamos decir—, *ya no sucede nada*. A los dioses y los ancestros les ocurrían cosas (normalmente terribles, incesto, parricidio, descuartizamiento, etc.) y gracias a que ocurrieron esas cosas, nosotros, los hombres, somos lo que somos —dogones, chamulas, nambikaras, yanomanis...—, hablamos la lengua que hablamos y tenemos las costumbres que tenemos. Los pueblos están hechos para durar, no para cambiar. O al menos eso pretenden. El tiempo de los indígenas es el tiempo cíclico de la costumbre, la repetición ritual de lo que aconteció. Los dioses tienen *historias*, nosotros tenemos *costumbres*. Esto es lo que viene a decir la sabiduría tribal. O visto desde otro punto de vista: los dioses y los ancestros actuaron, nosotros, los hombres, *hablamos*.

En realidad, el lenguaje es enemigo de la historia, pues nadie se pone a charlar en medio de una tempestad natural o histórica. Millares de pueblos lo han pensado así: el privilegio de los seres humanos es el lenguaje, concentrado en “la casa de la palabra”, centro gravitacional de la vida cultural. Pero si los seres humanos hablan, es porque los ancestros —dicen— protagonizaron sucesos históricos primordiales que pusieron a la comunidad *a salvo de los acontecimientos*, es decir, a salvo de las idas y venidas de la naturaleza o de la historia (que *en este sentido* son aún indistinguibles): a salvo de la dictadura del Tiempo.

La mitología griega no lo puede decir más claro: la posibilidad de la vida humana depende de una victoria sobre el Tiempo. Es preciso lograr que el tiempo, al que no se le puede impedir pasar (todos envejecemos, todos morimos), por lo menos, deje de reinar. Al comienzo, no podía haber nada: Urano, el cielo, copulaba sin cesar con Gea, la Tierra, de modo que no había ningún “Entre”, ninguna Dimensión entre los dos que pudiera ser habitada. Gea se quedaba embarazada, pero el pene de Urano la impedía parir. Como es sabido, Cronos (el Tiempo), desde el vientre de Gea, amputa con una hoz el pene de Urano, de modo que este se retira: así se abrió la Dimensión en la que por fin, “podía haber algo en lugar de nada”. Esta

Dimensión tiene, en efecto, la forma del Tiempo[14]. Nada puede haber si no es en el Tiempo. Ahora bien, la vida humana no es posible mientras el Tiempo tenga la máxima autoridad, mientras Cronos tenga la última palabra. Los griegos lo expresan muy bien en su mito, mostrando que Cronos devoraba a sus hijos nada más nacer. El tiempo es como un viento que se lo lleva todo. El presente devora continuamente al pasado y el futuro al presente. Bajo el imperio de Cronos, ni siquiera era posible hablar, porque no había gramática que pudiera permanecer, como si cada palabra que se pronunciara cambiara la estructura de la lengua. Todo era acontecimiento, no había estructuras. Todo era pasar, no había instituciones. Fue necesaria una treta de Gea (que escondió a su hijo Zeus en una cueva antes de que fuese devorado), para que Zeus viniera a destronar ese reinado de la perpetua destrucción. A partir de ese momento comenzó a haber estabilidad. Comenzó, por tanto, el reinado de la palabra y las instituciones. Nació el mundo de la cultura. El tiempo seguía pasando, pero ya no reinaba. La historia de la filosofía se ocupará de pensar qué pudo ser esta voz con más autoridad que el Tiempo. Todo se da en el Tiempo, pero el Tiempo no tiene la última palabra. Porque aunque todo encaje con todo hasta sus últimas consecuencias, formando el puzle completo de este mundo, aún queda una voz que se pregunta si las cosas que son así de ese modo, son o no como *deben ser*. Esta voz, que dice que aunque todo sea así y aunque haya muy buenas razones para que sea como es, sin embargo, es intolerable que sea así, porque es necesario que sea de otra forma, esta voz es lo que hemos llamado Libertad.

En todo caso, para que la voz de la Libertad se escuche, es preciso, como decimos, una victoria sobre el Tiempo. Los seres humanos siempre se han pensado distintos de los animales, más allá de la naturaleza. El mito es precisamente el relato de los acontecimientos primordiales que separaron la naturaleza de la cultura, a los hombres de los animales. Vencer a la Naturaleza, diría Kant, es vencer el reinado el Tiempo. Los indígenas suelen estar de acuerdo con él: hubo un tiempo en el que pasaban las cosas, pero ya no pasan. Antes, todo era naturaleza, ahora vivimos en el mundo de la

cultura, a salvo de los acontecimientos, protegidos por nuestras instituciones culturales. En definitiva, esas instituciones son buenas —viene a decir el mito— porque son la garantía de que ya no nos va a pasar nada... Son nuestra victoria sobre el Tiempo.

El mundo de la cultura, así pues, se piensa a sí mismo, como una especie de antídoto contra la historia. Y, ¿entonces?, ¿qué pudo ser esa "funesta casualidad" que, de algún modo, devolvió algo de protagonismo al Tiempo, desatando eso a lo que llamamos historia?

Sin la división de la sociedad en clases y sin el brutal dominio de unas clases sobre otras, el ser humano no habría jamás acumulado recursos y poder suficiente para salir de esa especie de estancamiento neolítico y poner en marcha lo que hemos llamado historia. Para que la historia —nuestra historia— fuera posible, fueron necesarios esclavos, siervos de la gleba, sirvientes, proletarios, es decir, fue necesario poner al ser humano a trabajar duro en la empresa de lo histórico. Se puede decir que, en general, al ser humano no le apetecía la historia. Sin el látigo del capataz o sin el sable militar, jamás habría ingresado en ella. Durante milenios, miles de millones de seres humanos se han visto empujados a protagonizar las gestas de la historia; pero la historia siempre cayó sobre ellos lo mismo que un terremoto o un huracán. Por y para la historia, los seres humanos fueron esclavizados, llamados a filas, proletarizados o, en su caso, exterminados. Lejos de vivirla como una superación de la naturaleza (como reza el tópico habitual de las filosofías de la historia), los seres humanos han vivido la historia como una *vuelta a la naturaleza*, como un estar a la intemperie de los acontecimientos, como una nueva victoria del Tiempo sobre la Palabra, es decir, sobre las sabias palabras de los ancestros que pusieron *in illo tempore* a la comunidad a salvo del salvaje devenir de los acontecimientos.

Así pues, el marxismo tenía toda la razón al afirmar que el motor de la historia era la lucha de clases. Sin clases sociales, no habría habido "historia" (o habría habido, más bien, una historia de muy distinto tipo). El ser humano es un ser bastante pequeño. Por mucho que haya encontrado medios técnicos y sociales para movilizarla, la historia le sigue viniendo grande. En realidad, tan grande como la propia naturaleza, de la cual había

aprendido a defenderse mediante la revolución neolítica y más tarde mediante el progreso científico y técnico.

Si, como estamos defendiendo, lo antropológico tiene su origen en una victoria sobre el Tiempo, un ser humano luchando a la desesperada por sobrevivir en la corriente de lo histórico, sería considerado, para millares y millares de sociedades distintas estudiadas por la antropología, como un ser humano *muy primitivo*, como un ser humano que ha sido, de nuevo, derrotado por el Tiempo. Y, en efecto, es notable el hecho de que muchos indígenas nos llaman, a nosotros, los hombres de la "civilización", con términos que vienen a significar una minoría de edad ("nuestros hermanos menores", por ejemplo). Desde este punto de vista, es posible afirmar que el dominio de clase supuso desde un punto de vista etnológico, un *regreso a la prehistoria* (a esa prehistoria "en la que los hombres y los animales aún no eran distintos" y en la que los ancestros protagonizaban las gestas míticas). Aquí prehistoria no se opone a historia, sino a cultura y civilización. Antes de la cultura, lo que hubo, precisamente, fue historia, la historia de los ancestros y los dioses, antes de que se inaugurara el tiempo para la palabra, el rito y la costumbre. Al invadir la "casa de la palabra", la historia —motorizada por la lucha de clases— supuso, en este sentido antropológico, un fatal retroceso para la humanidad. Para el "pensamiento salvaje"[15], la historia es siempre "prehistórica", anterior a la civilización y la madurez.

Y en el fondo era esta la convicción que latía en el intento socialista de superación de las clases sociales. Aunque invirtiendo los términos, el marxismo venía a decir exactamente lo mismo.

Lo que nosotros acabamos de decir es que desde un punto de vista antropológico, la historia es siempre una especie de vuelta a la prehistoria, porque lo propiamente humano es el mundo estable de la cultura y la costumbre. En otro sentido, en efecto —pero aquí se trata de una cuestión de puro arreglo terminológico—, se podría decir que la verdadera historia de la humanidad aún no ha comenzado, pues la lucha de clases nos ha anclado en la prehistoria. Esta es la manera que elige Marx para presentar el mismo problema, cuando habla de "prehistoria de la necesidad" y de

"historia de la libertad". Por ahora no habríamos conocido más que prehistoria. "Historia" habrá cuando la libertad pueda tomar la palabra, para enderezar el curso del tiempo. Obviamente, esta "historia de la libertad" no es otra cosa que lo que en capítulos anteriores hemos llamado "Estado de derecho" e "imperio de la ley" o lo que a continuación vamos a llamar "progreso". El marxismo llamó a eso socialismo o comunismo. Pero, al margen de polémicas, lo que conviene retener aquí es que, desde un punto de vista antropológico, la condición material de todo ello es la *ausencia de lucha de clases*. Más allá de las clases sociales nos espera, según lo queramos expresar, el comienzo de una historia de la libertad o, como vamos a ver, la posibilidad de un *progreso* en el verdadero sentido de la palabra.

Ese proyecto político no puede significar otra cosa que la pretensión de volver a hacernos libres del Tiempo, es decir, si se quiere, es el sueño político de *una humanidad con tiempo libre*. Libre del tiempo, con tiempo libre para la palabra *y para todo cuanto ella pueda traernos*. En *El naufragio del hombre* (Fernández Liria, 2010) traté de este asunto con más detenimiento: el Neolítico debería haberse continuado de forma enteramente natural con la Ilustración, profundizando la revolución neolítica hasta otorgar a la palabra cada vez más poder. Este hallazgo antropológico habría podido producirse en Grecia, si la violencia de clase no hubiera devuelto al tiempo su poder, bajo la forma de historia.

Quizá basten cuatro palabras para recapitular sobre el problema. Hemos visto que lo más propio del ser humano (según atestigua la antropología) se resume en una victoria sobre el Tiempo. Zeus tiene que derrotar a Cronos para poder edificar esas instituciones durables a las que llamamos "cultura". "Cultura" implica —como acabamos de señalar— "tiempo libre para la palabra", implica un estar "libre del tiempo a favor del lenguaje".

Ahora bien —y aquí está toda la dificultad del asunto—, hasta el descubrimiento griego de la "razón", esta victoria sobre el tiempo había continuado siendo, en el fondo, *sierva del tiempo*. La "cultura" se había entendido siempre como tejida por "palabras muy antiguas", palabras que llevaban *mucho tiempo detrás*. Era la voz de los ancestros, a través de la

sabiduría de los ancianos, la que sostenía esas instituciones capaces de proteger al ser humano de la intemperie natural o histórica. Es así como las instituciones aparecen respaldadas por la tradición y la costumbre. Gracias a que ha pasado ya mucho tiempo, estamos libres del tiempo. Gracias a que hay mucho pasado acumulado, tenemos ahora un presente con tiempo libre para la palabra. Según este esquema que hemos llamado "neolítico", la palabra, *libre del tiempo, se lo debe todo al tiempo*. Este es el motivo por el que la palabra aparece inevitablemente *ritualizada*. Ahora que todo puede ser dicho, *nada merece ser dicho*, a excepción de aquello que hizo posible la palabra. De este modo, cualquier majadería, cualquier insignificancia, cualquier crimen, pueden convertirse en costumbre con tal de gozar con la autoridad del tiempo pasado. Es el reino de la superstición, como denunció la Ilustración.

Visto desde la Ilustración, este reino antropológico no había conquistado el tiempo libre, más que a condición de que nada se pusiese en libertad. De ahí que a Sócrates y Platón, Pericles y su discurso fúnebre, junto con todos los ancestros que ahí se alababan y cantaban, se les quedasen pequeños; de ahí el desprecio sarcástico con el que miraban todo ese mundo de la cultura tribal griega, en el que los poetas ejercían una especie de dictadura educativa. Ahí comenzó —con la filosofía propiamente dicha— la búsqueda de *un verdadero tiempo libre-libre del tiempo*. Había que profundizar en la victoria sobre el tiempo, hasta vencerlo definitivamente (hasta vencerlo "de verdad" y no solo "en apariencia"). Había que buscar una autoridad más alta que la autoridad del pasado, una voz más potente que la de los poetas que cantaban la tradición y conformaban las costumbres. A esa autoridad, se le llamó *razón*[16].

La razón estaba así llamada a liberar el tiempo libre del tiempo pasado, removiendo la voz de la tradición y socavando el prestigio de la costumbre. La razón tendría, ante todo, que haber arrancado al ser humano de la estructura de dominación más consolidada por la autoridad de los ancestros: el patriarcado. Y a partir de ahí, haber criticado todos los crímenes e insignificancias eternizados en el mundo de la superstición. A esta nueva

victoria sobre el tiempo, a esta victoria de nuevo cuño, no le conviene en absoluto el término “historia”. Pues al fin y al cabo, no es un renacimiento del tiempo, *sino una profundización en la victoria sobre él*. No se trata de resucitar a Cronos, sino de someterlo definitivamente a la autoridad de una instancia enteramente ajena a él: la Libertad. Libres de tiempo, para poner algo en libertad[17]. Esto es lo que debería haber sido la Ilustración: un tiempo libre dueño del tiempo, un tiempo libre de la autoridad del tiempo pasado. A esta nueva condición no le conviene, en efecto, el término “historia” (más bien al contrario) sino el término “*progreso*”.

El progreso no es tiempo que pasa, sino todo lo contrario: *tiempo libre que se libra cada vez más profundamente del tiempo*. El progreso no está amasado con el tiempo, sino con la libertad. No es un adelanto del tiempo, sino un avance de la libertad.

Por supuesto, esta es la concepción del “progreso” que correspondía al pensamiento de la Ilustración; no, en absoluto, lo que habitualmente se llama “progreso”. Bajo condiciones capitalistas de producción, el progreso es todo lo contrario del progreso. Pues bajo condiciones capitalistas, el progreso no es más que el ininterrumpido sometimiento al ritmo temporal de los ciclos de acumulación del capital. Es decir, un renacimiento de Cronos como jamás podría haberse previsto en la Antigüedad. Bajo el capitalismo, todo es historia. Como ha señalado tan certeramente y tan a menudo Santiago Alba Rico, bajo el capitalismo, la sociedad es casi una anomalía, no hay sociedad más que en la periferia, en los suburbios, en las grietas de la historia[18].

El “capitalismo histórico” ha sido y continúa siendo la dictadura más brutal que Cronos haya llegado jamás a ejercer sobre las instituciones sociales y sobre todo el tejido social en su conjunto. Nunca la historia había costado tanto, nunca había supuesto tanto esfuerzo y tan ininterrumpido. Nunca el Tiempo había ahogado tanto las posibilidades de la Libertad. Es fácil de comprender esto si se piensa en que, probablemente, la humanidad nunca había tenido menos “tiempo libre”. La rueda imparable de la producción y el consumo han acabado con el ocio propiamente dicho. La

destrucción del ocio comporta una destrucción de las condiciones de posibilidad de la razón. La razón, como decía Voltaire, es “aquello con lo que los seres humanos están de acuerdo cuando están tranquilos”. Tranquilos, podría decirse, hasta el aburrimiento, pues, como se sabe, la filosofía nació del aburrimiento. Pero nunca como hoy la humanidad se había aburrido tan poco. Entre la producción y el consumo, la televisión ha ocupado ya hasta los últimos poros del tiempo social.

Es completamente obvio que esa rueda de la reproducción ampliada no responde en absoluto al concepto de progreso tal y como fue pensado y reivindicado por el pensamiento de la Ilustración. Aquí también la tradición marxista dejó escapar una excelente oportunidad para hacerse entender, aceptando sin más la identificación entre el concepto ilustrado —tildado de “burgués”— y el concepto capitalista de progreso. Eso cuando no hizo algo aún más nefasto: ponerse a competir con el capitalismo reivindicando la posibilidad de un progreso más acelerado bajo el socialismo. El marxismo fue presa así del mismo vicio que pretendía combatir. Al privilegiar el lado económico, el análisis marxista no concebía que el capitalismo pudiera superarse más que con más de lo mismo: más progreso económico progresivamente más desempotrado aún de la sustancia antropológica de lo social. El marxismo fue por eso propenso a una ingeniería social, según un modelo de planificación económica. En la medida en que se impuso esta interpretación, el socialismo asumió de forma brutal y salvaje el rol de vanguardia del capitalismo.

Ahora bien, esta no es la única postura marxista posible. Como estamos intentando hacer ver, podemos también reivindicar el concepto ilustrado de progreso de manera acorde con ciertos textos muy importantes de Marx. Sacar a la luz, así, un concepto de progreso que en absoluto entra a competir con el desarrollismo ciego y sin frenos del capitalismo. En la idea de progreso, la Ilustración cifró, precisamente, la posibilidad de una obra de la Libertad. Sin ánimo de profundizar ahora en este asunto, quizá conviene mencionar las buenas razones de Kant para entender la Libertad como una realidad *nouménica*, es decir, como precisamente algo ajeno al Tiempo. Una obra de la libertad es siempre una victoria contra el Tiempo, que viene

desde algo así como un "afuera del tiempo". Todo encaja en el tiempo como *puede* encajar. El pez grande, por ejemplo, se come al chico. Y si el Tiempo fuera la última palabra, sería así y tendría que ser así. Una voz que pretenda desautorizar lo que el Tiempo ha sentenciado, es una enmienda a la totalidad, una enmienda que habla desde un misterioso "afuera", aunque no más misterioso que eso a lo que solemos llamar "libertad".

La idea ilustrada de progreso es la posibilidad de una "progresiva" victoria sobre el Tiempo. Es la idea de que la libertad puede ir ganando terreno al continuo sentenciar del Tiempo. El Tiempo todo lo pone en su lugar, se dice. Pero la libertad proclama continuamente que las cosas no son como deben ser. Ya vimos que la cultura podía ser considerada una primera victoria sobre el Tiempo, puesto que de alguna forma lograba crear un precario antídoto contra el continuo acontecer de las cosas. Contra el reinado del Tiempo, la revolución neolítica proclamó, podríamos decir, el imperio de la palabra. Pero, como estamos viendo, desde ese pozo en el que cayó Tales de Mileto, desde la filosofía, esa victoria era muy relativa, porque el Tiempo no era vencido más que por la autoridad del tiempo pasado que hablaba a través de los ancianos y los antepasados.

Solo la razón y la libertad pueden librar al ser humano de la tiranía (en el fondo temporal) de las palabras "muy antiguas". A la cultura le basta con la tradición y la costumbre, la razón exige la verdad y la justicia. A esta tarea por la que la razón corrige a la palabra, se la llama *civilización*. A eso es a lo que se llamó Ilustración: a la lucha contra la superstición.

Esto quiere decir que la tarea de la Ilustración ensambla directamente con esa condición antropológica del ser humano que hemos reconocido en el "Neolítico". Es con el Neolítico (es decir, con la sustancia antropológica del ser humano) con lo que tiene que lidiar la Ilustración. Ahora bien, este posible ensamblaje entre el Neolítico y la Ilustración no ha podido ser ensayado aún más que muy precariamente (cfr. Fernández Liria y Alba Rico, 2010: 165 y ss.). El motivo es precisamente que la historia (esa "funesta casualidad") colonizó enteramente el terreno en el que la tarea de la "civilización" podía tener lugar. Para que la razón y la libertad nos liberaran de la superstición y la tradición, era necesario ocio, tranquilidad,

aburrimiento, era preciso “tomar distancia” y esa toma de distancia solo puede traerla el hastío desinteresado ante el propio tejido tribal.

La lucha de clases, motor de la historia, sepultó siempre esa posibilidad. Más aún —como estamos señalando— bajo el capitalismo. Pues el capitalismo ha restaurado el imperio del Tiempo, dejando al ser humano a la intemperie de los acontecimientos, sin prácticamente instituciones que puedan protegerle de los flujos y reflujos económicos. Se ha señalado mucho —desde *La gran transformación* de Polanyi hasta *La corrosión del carácter* de Richard Sennet— que este aceleramiento histórico ha destruido la consistencia antropológica más elemental. Pero lo que no se ha señalado tanto es que, ante todo, *ha ahogado por completo la posibilidad misma del progreso en el sentido en que lo entendió la Ilustración*.

Por no comprender esto último, la tradición marxista se embarcó en una de las aventuras más insensatas —y a la postre, más criminales—: el intento de construir un “hombre nuevo”, más allá del llamado “derecho burgués”. De este modo, el marxismo se adentraba —por otras vías— en el mismo proyecto totalitario que el fascismo, buscando un sitio desde el que mirar por encima del hombro al pensamiento republicano y al liberalismo político. Ese sitio, que se imaginaba muy alto, estaba, por supuesto, a ras de suelo. El derecho es la única escalera que puede levantarnos por encima del universo religioso y el reino de la superstición. Situarse más alto que el derecho no es alargar la escalera, sino saltar en el vacío para aterrizar de nuevo en el suelo de la religión, pero con un voluntarismo más fanático y dogmático. El proyecto del hombre nuevo vino siempre vinculado a alguna suerte de totalitarismo. En verdad, la cosa se veía venir desde Nietzsche y su concepto de *superhombre*.

Lo que no se quería reconocer aquí es que este supuestamente tan novedoso intento de pensar un “más allá” del “hombre”, tenía ya una formulación clásica que recorre toda la historia de la filosofía (recuérdese el texto de Aristóteles comentado en los capítulos anteriores), consolidándose en el pensamiento de las Luces: el proyecto de la *ciudadanía*, el proyecto de una nueva “mayoría de edad” de la humanidad. Se trataba del proyecto de constituir sociedad sin depender de ningún trono ni ningún templo, es decir,

sin reconocer otra autoridad que la razón y la libertad. Ese proyecto implica muchas cosas, exige unas condiciones materiales muy precisas —por cierto, incompatibles con el capitalismo, tal y como hemos intentado mostrar en *Educación para la ciudadanía: democracia, capitalismo y Estado de derecho* (Akal, 2008). Ahora bien, para poder reivindicar este "más allá", la tradición marxista tendría que haberse librado del nefasto historicismo que convertía al derecho en una inevitable superestructura burguesa. Antes bien, habría que haber reclamado como propios todos los conceptos claves del pensamiento republicano, afirmando que cosas tales como un "Estado de derecho", una "democracia parlamentaria", un verdadero sufragio universal, un verdadero liberalismo político, no eran posibles en las condiciones de lucha de clase impuestas por el capitalismo. Habría que haber insistido en que para hacer realidad todas esas instituciones de la Libertad, era preciso acabar con la dictadura de clase.

Mejor no inventar la pólvora cuando esta ya está inventada. El concepto de la ciudadanía señalaba suficientemente las vías por las que era posible un progreso antropológico. Era por esa vía por donde era posible avanzar hacia una superación del etnocentrismo indígena ("la humanidad termina en los límites de la tribu"), del patriarcado y del imperio religioso de la superstición. Lo hemos visto en los anteriores capítulos: es, precisamente, la exigencia de la ciudadanía la que no se conforma con una democracia —como decía el marxismo— "puramente formal", que no haya previamente garantizado la *independencia civil* —y en ese sentido una verdadera igualdad ante la ley— de los individuos. En lugar del proyecto moral de un "hombre nuevo", las instituciones republicanas (en primer lugar, por supuesto, el sistema de instrucción pública, la enseñanza estatal) se insertan en el proyecto político de conceder al ser humano toda la dignidad que le corresponde por ser racional. "Progreso" es lo que se conquista por esta vía y camina en esa dirección. Por eso, el concepto de progreso no puede ser confundido con el ritmo técnico de reproducción ampliada del capital. Nada garantiza siquiera que los avances técnicos generen progreso. Pueden incluso generar un suicidio planetario.

Lo único de lo que se puede decir que es auténtico progreso es el

progreso teórico de la ciencia (que no es el progreso técnico, ya que, precisamente, es "teórico") y el progreso del derecho (que es "práctico", pero no "técnico"). No es posible olvidar científicamente, es decir, *por procedimientos científicos*, el teorema de Pitágoras. No es posible, *con arreglo a derecho*, restaurar la esclavitud o quitarle a la mujer el derecho a votar. La ciencia y el derecho *progresan*. La historia, sin duda, puede retroceder, incluso retroceder hacia un abismo en el que, por ejemplo, se arrebate sus derechos a la mujer o se prohíba explicar a Darwin en todas las escuelas. Pero gracias a la ciencia y al derecho, podemos *saber cuándo avanzamos y cuándo retrocedemos* y, eso es, quizá, el único progreso que tenemos asegurado. Disponemos de una brújula para orientar en la historia la acción de la libertad hacia "un progreso hacia lo mejor". Pero "lo mejor" aquí no es lo mejor para el capitalismo, sino lo mejor para la razón. Y ya lo hemos visto en los capítulos anteriores, los filósofos tienen concepciones muy extrañas sobre lo que es "lo mejor": Sócrates, por ejemplo, opinaba tozudamente que era mejor ser la víctima que el asesino, que era peor ser el tirano que su siervo, que era peor no ser castigado por el mal que cargar con la pena.

Sea como sea, de lo que no cabe duda es de que el progreso del derecho ha hecho más por la liberación de la mujer en dos siglos que veinte milenios de tradición y de costumbre. A la postre, el progreso del derecho, materializado en instituciones, tendría que ser capaz de acabar con el patriarcado. Aquí estaríamos ante una conquista política frente a una servidumbre ancestral tan antigua como la humanidad misma. Estaríamos ante el espectáculo de la razón y la libertad, corrigiendo un pasado de costumbres, tradiciones y supersticiones materializadas en instituciones milenarias. Este es el gozne entre lo antropológico y la razón —o, si se quiere decir así, entre el Neolítico y la Ilustración—, que la lucha de clases siempre ha impedido ensayar en libertad.

La historia ha anegado las posibilidades de la razón, impidiendo que la palabra edificara instituciones que resistieran el tiempo sin rendir tributo al tiempo pasado. El ensamblaje entre lo antropológico y la razón —o dicho aún de otra forma, entre cultura y libertad—, necesita de condiciones

materiales para encajar. Y esas condiciones son refractarias a la historia, pues su condición es el tiempo libre, el estar libre del tiempo. Naturalmente, en ese librarse de la historia —como la Ilustración sabía muy bien— se abre la posibilidad de *otra historia*: la de esa historia que, efectivamente, tenía que *progresar* necesariamente hacia lo mejor. Pero para ello es preciso suponer una sociedad sin clases.

Quizá conviene advertir que eso no significa que a la espera de esta sociedad sin clases no haya ninguna posibilidad de progreso. Significa más bien que historia y progreso no son la misma cosa, ni siquiera cuando ambos han ido juntos. Que hay y que ha habido progreso es obvio con tan solo pensar en el sufragio universal, en las conquistas de la lucha feminista, los derechos de los homosexuales o en la prohibición de la esclavitud. Y por supuesto, tenemos delante de nuestros ojos el espectáculo inmenso de la historia de la ciencia, que progresa sin tregua día a día, lo que a su vez ha puesto a disposición de los seres humanos posibilidades técnicas inconmensurables que están ahí a la espera de ser aprovechadas de un modo sensato en lugar de explotadas criminalmente por los oligarcas del planeta. El asunto es que en todo ello la división de la sociedad en clases no ha sido más que un lastre y una distorsión brutal, que ha retrasado dos milenios el progreso de la humanidad. La mejor prueba de ello es, sin duda, la pervivencia general del patriarcado, el más llamativo de los signos de estancamiento humano.

Así pues, si la lucha de clases es —como defendió el marxismo— el motor de la historia, no menos cierto es que el progreso —así entendido— es enemigo de la historia. Luchar por una sociedad sin clases sociales —como pretendió el comunismo— es luchar por paralizar la historia a favor de *otra cosa* a la que no nos queda ya otra opción que llamar “progreso”. El asunto se entiende siempre y cuando se comprenda que el progreso no es más que una profundización en la victoria de la libertad sobre el tiempo y que, por tanto, marca siempre una ruptura en la continuidad histórica.

Lo que todo esto viene a significar es que el capitalismo es actualmente (antes lo fue la esclavitud o el feudalismo) el mayor obstáculo para que la libertad tome la palabra con el fin de decidir lo que nos conviene

antropológicamente. El ensamblaje entre la Ilustración y la cultura —entre el Logos y el Mito, si se quiere decir así— está todavía por experimentar. Y sin embargo, los progresos de la razón —materializados en la historia de la ciencia— y la potencia de la libertad —en un mundo que sabe ya perfectamente lo que es intolerable— jamás han sido tan inmensos. El género humano, como decía Kant, progresa inevitablemente hacia lo mejor. Lo malo es que la historia, desdichadamente, no tiene por qué seguir los pasos del género humano, ya que puede, incluso, llegar a exterminarlo.

CAPÍTULO 9
LA FRAGILIDAD DE LA RAZÓN: IDEALISMO Y MATERIALISMO

Hasta aquí hemos estado hablando como si todos los filósofos estuvieran básicamente de acuerdo entre sí. Sin duda, hemos privilegiado el pensamiento de la Ilustración, en tanto que se reclamaba heredero de la filosofía de Sócrates, Platón o Aristóteles. La verdad es que la historia de la filosofía tiene muy poco ver con ese panorama de escuelas enfrentadas donde todo el mundo contradice a todo el mundo con sus particulares ocurrencias. Ni Heráclito creía que todo se movía, ni Parménides que todo estaba quieto; ni Platón "dividió el mundo en dos", ni es verdad que Aristóteles los "volviera a juntar"; ni Descartes dudó de la existencia del mundo exterior, ni Hume iba por ahí pensando que no existía ni él; el problema no es que Marx pensara que todo era material y Hegel que todo era ideal; todas estas supuestas polémicas no tienen nada que ver con lo que verdaderamente se juega en la historia de la filosofía. La verdad es que la filosofía es muy difícil. Para llegar a ver diferencias entre los filósofos hay que haberse pasado muchos años reflexionando sobre lo que tienen en común, como si, en el fondo, todos se las arreglaran para decir lo mismo, pese a que en cada época y circunstancias no hay más remedio que decirlo de forma distinta con vistas a hacerse entender. Los filósofos no se dedican a responder con ocurrencias contrarias a las preguntas que todo el mundo se plantea. Para eso, quizá sirvan las sectas religiosas, pero, en filosofía, las preguntas son aún más difíciles que las respuestas. Y muchas veces, las diferencias surgen donde menos se esperan y en un sentido que encaja muy mal en ese casillero de opiniones disparatadas con el que los manuales cuentan la historia de la filosofía.

Respecto a lo que llevamos planteado en este libro, hasta el momento no hemos necesitado hacer distinciones entre escuelas filosóficas. Por

supuesto, las hay. Y entre ellas, hay una importante que sí conviene abordar aquí, aunque sea tan solo para vislumbrar por dónde van los tiros. En un cierto sentido, se trata de la diferencia entre idealistas y materialistas, porque es verdad que coincide con lo que Marx llamó materialismo frente al idealismo hegeliano; aunque entonces, como ya he intentado hacer ver en otra ocasión, Sócrates, Platón o Kant caen por completo del lado materialista[19].

Podemos comenzar por preguntarnos qué es lo que había allí abajo, en el pozo en el que cayó Tales. Hemos dicho que ahí se había topado con la "razón", con el "logos", con esa realidad capaz de introducir en el mundo esas tensiones a las que hemos llamado Verdad, Justicia y Belleza. La palabra "razón" significa ya algo en nuestras cabezas y eso enmascara la dificultad del problema. El caso es que no hay manera de saber a ciencia cierta qué diablos es eso a lo que tan alegremente llamamos "razón". Toda la historia de la filosofía no es, en el fondo, más que una reflexión sobre ello. La *Crítica de la razón pura* son cerca de mil páginas de enorme dificultad y no agotan el tema, ya que a Kant le hicieron falta otras dos críticas para abordarlo.

El caso es que eso a lo que llamamos "razón" es una cosa tan enigmática que incluso es muy problemático decir que es una "cosa". No es nada, pero tampoco es algo. Grecia introdujo en este mundo la filosofía y con ella asumió todo la problemática de lo que estamos llamando "razón". Pero la palabra "introducir", aquí, tiene un significado completamente distinto que cuando decimos que los egipcios introdujeron pirámides en este mundo. Los griegos no tuvieron "filosofía" como los persas tuvieron "religión" o como cualquier otro pueblo tiene lo que llamamos su "cultura". Cada pueblo introduce en este mundo sus creencias, sus pensamientos, sus mitos, sus habilidades técnicas, etc. Grecia también, por supuesto, pues era un pueblo como cualquier otro, marcado por su identidad tribal, su tradición y sus costumbres. Y sin embargo, al mismo tiempo, Grecia introdujo "algo" absolutamente distinto: la posibilidad de un pensamiento que no era *su* pensamiento. Grecia se diferenció de todas las demás culturas con una

diferencia diferente a la manera en la que estas se diferenciaban entre sí. Grecia inventó "una diferencia diferente a todas las diferencias" (Serres, 1993: 12-13). En ese sentido, Grecia no es una cultura más entre otras. Representa la posibilidad de ser algo más que una cultura, algo más que una época, algo más que un pueblo histórico entre todos los otros. Pero este "algo más" es muy difícil de captar.

La "razón" es algo que se añade a este mundo a condición de que eso no suponga añadido alguno. Es una extraña paradoja. Se añade —¡y buenos efectos que causa!— a condición de no añadir nada. Para deshacer esta apariencia de galimatías basta sencillamente ponerse a reflexionar en serio sobre lo que llamamos un conocimiento científico (cosa que, por ejemplo, los ideólogos del Plan Bolonia no han hecho jamás).

Cuando decimos que algo es verdad, no estamos para nada diciendo que se trata de una opinión muy mayoritaria. No es de la reunión de todos los ignorantes de donde surge la verdad. Si algo es verdad —otra cosa es que lo sea y no solo que pretenda serlo— no lo es porque logre imponerse a los demás. La verdad no es la opinión más poderosa (otra cosa es que la opinión más poderosa aproveche para pretenderse verdadera). Cuando decimos que algo es verdad, estamos diciendo que ese algo —al que llamamos *conocimiento*— no es exactamente un "algo". Una opinión, en cambio, sí que es una cosa entre las otras cosas. Podemos investigar por qué un escarabajo hace bolas de excrementos o por qué alguien tiene la opinión que tiene sobre esto o lo otro. Son *cosas* interesantes (para el zoólogo, para el psicólogo, para el etnógrafo, etc.). Pongamos que estamos en un departamento de Historia estudiando las causas de la Revolución francesa. A un historiador, exactamente igual que a un matemático, en la comunidad científica se le exige *objetividad* (aunque esta, respecto a la historia, sea más difícil o menos habitual que en las matemáticas). Si por ejemplo, porque somos franceses, damos una visión chovinista sobre la Revolución francesa, nuestro estudio es una estafa que será con razón denunciado por otros historiadores. Si porque soy gallego, explico la Revolución francesa "a la gallega", no soy un científico, soy un cocinero infiltrado en un departamento científico. Pero detengámonos aquí un momento: la *opinión*

de los gallegos (o los franceses) sobre la Revolución francesa puede ser algo interesantísimo. Interesantísimo, ¿dónde? ¿Y para quién? En otro departamento científico: en el departamento de Antropología, para los antropólogos. O quizá en el departamento de Historia o de Sociología de Galicia. ¿Por qué? Porque cualquier *cosa* de este mundo puede ser estudiada científicamente y la opinión de los gallegos sobre la Revolución francesa es una *cosa* de este mundo, seguramente muy interesante de estudiar (para un antropólogo o un historiador de la cultura gallega). La visión gallega sobre la Revolución francesa, no interesa nada en el departamento que estudia la Revolución francesa, pero sí en el departamento que estudia la cultura o la historia de Galicia.

En cambio, si lo que estamos diciendo en este departamento es *verdad* —lo que tendrá que demostrarse, por supuesto—, la pretensión es que "eso que estamos diciendo" *no puede ser, a su vez, estudiado en otro departamento*. Y que, por tanto, no es una *cosa* que (simplemente) se añada al resto de las cosas de este mundo. Y sin embargo, sí es algo que *se añade* a este mundo, puesto que no es en absoluto indiferente saber o no la verdad sobre la Revolución francesa. De nuevo estamos ante la paradoja de un añadir que solo se añade a condición de no añadir nada. La famosa distinción platónica entre *doxa* y *episteme* es un intento de hacer comprender, mediante la metáfora de los dos mundos, este misterioso abismo. Una opinión siempre añade una cosa a este mundo, una cosa que será estudiada por los antropólogos, los sociólogos, los historiadores, o quizá, por los psicólogos, si se trata, por ejemplo, de una opinión clínicamente relevante. En el fondo, detrás de una opinión siempre hay una época, una cultura, una historia. La pretensión del conocimiento científico es, por el contrario, que no puede ser estudiado como síntoma de una época, de una cultura o de un carácter. No se puede sacar el teorema de Pitágoras de la Facultad de Matemáticas para llevarlo a otro departamento de la comunidad científica, para que sea estudiado ahí. O mejor dicho, si se pudiera hacer, eso sería síntoma de que no se trataba de un auténtico conocimiento sino, pongamos por caso, de un prejuicio muy asentado en la tribu de los humanos que están limitados a pensar exclusivamente en un

espacio euclídeo (un prejuicio superado hace ya mucho por las matemáticas). Y entonces estaríamos estudiando esa peculiaridad de la tribu euclídea, no haciendo matemáticas.

¿Qué decimos, pues, que se añade a la Revolución francesa cuando le añadimos el conocimiento de la Revolución francesa? O generalizando: ¿qué añade la comunidad científica a la ciudad? ¿Qué añade la *verdad* a este mundo? Podríamos aún enlazar con el primer capítulo de este libro: ¿qué relación puede haber entre universidad y sociedad para que la universidad no deje de ser lo que tiene que ser? ¿Qué tendría que haber sido un Espacio Europeo de Educación Superior para serlo de verdad?

Más difícil aún es hacerse cargo de qué es lo que añade a este mundo lo que llamamos "una buena acción", o mejor, una "acción libre". ¿Qué puede añadir la libertad a este mundo si no es, en todo caso, un agujero, una nada, una grieta, en el curso ininterrumpido de los acontecimientos? Por supuesto que una acción libre es, de todos modos, un acontecimiento en este mundo. Pero es un acontecimiento que encaja de forma muy extraña con el resto de los acontecimientos. Encaja de una forma insólita que en lugar de acomodarse en el mundo, es como si tuviera la pretensión de que el mundo entero se acomodara con él. Un acto libre, por definición, no es consecuencia de su contexto. Y por tanto, se añade a su contexto social, a su época histórica, a su cultura, como un añadido que viene de "ningún sitio", con una autoridad que interpela, precisamente, a lo social, lo histórico y lo cultural. Lo hemos visto en el capítulo anterior. Cada cosa encaja con sus circunstancias. Remitiendo cada contexto a un contexto más amplio, al final, es el Tiempo quien tiene la última palabra. Nosotros, muchas veces, creemos estar en un contexto y estamos en otro. Pero el Tiempo no se equivoca jamás. El Tiempo es el contexto más amplio de todos, el que finalmente pone a cada cosa en su lugar. El tiempo es el único escenario sin miopía, el único escenario en el que todo entra en contexto con todo, el único escenario en el que no hay nada que haya sido olvidado o marginado, pues no hay nada que no esté en el tiempo, no hay nada para lo que el tiempo no pase. Por eso decimos que "el tiempo dirá...", que será el tiempo quien aclare, al final, si una cosa era o no lo que parecía o pretendía ser.

Y sin embargo, un acto libre se añade a este mundo con una autoridad distinta. Teniendo muy en cuenta lo que el tiempo dictamina, sin embargo, un acto libre reclama su derecho a estar en desacuerdo. La idea de una voluntad que pretende tener más autoridad sobre las cosas que la totalidad en la que todas ellas agotan sus fuerzas y sus posibilidades, es, desde luego, algo muy asombroso. Pretender que hay algo que tiene más razón que la historia, algo que puede dar lecciones a la totalidad, es, en verdad, mucho pretender. Pero es exactamente la idea de libertad captada por Kant en la *Crítica de la razón práctica*. Ahora bien, la idea de una autoridad que no depende del Tiempo, sino que pretende imponerle su ley, es en cierto modo la voz de una autoridad que habla desde la Eternidad. Quizá haya que ser Nietzsche para reconocer aquí el viejo tema mitológico del eterno retorno. Un acto libre, un acto que no viene arrastrado por el curso de las cosas, que no depende del Tiempo, es un acto que se quiere a sí mismo como necesario, un acto que —si se quiere decir así— nunca querría dejar de repetirse. En una situación dada, no todo depende de la situación: aquello *que hay que hacer* en una situación dada no depende de ella. Lo que *debe hacerse* en una situación dada no es en absoluto la consecuencia de exprimir en esa situación la fuerza de todas las circunstancias, de todos los detalles, de todos los contextos, hasta darse de narices con algo así como la voluntad del Todo. La libertad tiene más autoridad que la Totalidad. Y aunque se diera el caso de que todas las fuerzas de un pueblo firmasen un pacto con todas las fuerzas del mundo, de modo que fuera la totalidad misma la que se encargase de apedrear a una adúltera, y la primera piedra se lanzase así con toda la fuerza arrolladora de la historia universal, la voz del imperativo categórico seguiría negándose a ello con el mismo tozudo empecinamiento del eterno retorno nietzscheano. Ante una injusticia, la voz de la razón "clama al cielo". No porque sea muy ingenua, sino porque es insobornable. No porque crea en quimeras, sino porque está por encima de todas ellas.

El Tiempo conserva lo que tiene fuerza para conservarse y suprime lo que sucumbe a fuerzas más poderosas. Pero la razón es enteramente *otra fuente* para medir lo que debe ser conservado y lo que no. Por eso mismo se

enfrentó, desde el principio, a la voz de la tradición y la costumbre. Para el ser humano, el tiempo va haciendo que las cosas encajen entre sí, de modo que se conserven las que más puedan resistir el paso del tiempo, quedando plasmadas en instituciones y leyes. Esta es la consistencia antropológica de lo cultural. El lenguaje, la palabra, busca siempre agrandar este espacio, asegurarlo contra las inclemencias naturales e históricas. Convertido en tradición, se las arregla para volver el tiempo contra el tiempo, apoyándose en el pasado para vencer el presente y conjurar el futuro. Pero, en consecuencia, lo cultural rinde un tributo al pasado y, por tanto, a la forma en que las cosas han ido encajando unas con otras con el paso de los siglos. La razón, por el contrario, exige que las cosas encajen con lo que deben ser, independientemente de cómo encajen o hayan encajado las unas con las otras. La costumbre da la palabra al contexto, la razón es la palabra de la libertad, capaz de exigir que se cambien todos los contextos, con tal de que deje de ocurrir algo intolerable. Para la tradición y la costumbre lo intolerable es que las cosas no encajen entre sí, para la razón y la libertad lo intolerable es lo que no encaja "con el cielo", lo intolerable es lo que "clama al cielo" aunque venga exigido por todas las fuerzas y ordenado por todos los amos de la tierra. El tiempo es el contexto de todos los contextos. La libertad es la exigencia de un contexto diferente.

Se diga lo que se diga (porque a veces se dice que esto son cosas de filósofos lunáticos) esto es algo que sabemos perfectamente tan pronto entramos en un tribunal de justicia. Un acusado no puede argumentar que no fue él, sino *su época* la que cometió un determinado delito. El edificio del Derecho se vendría abajo si los juicios consistieran en pedir al acusado *explicaciones* sobre su conducta, pues precisamente al acusado se le acusa por no haber decidido contra esas explicaciones. Si digo que atropellé a una anciana porque conducía borracho, se me acusará de haber decidido conducir borracho. Si alego que cogí el volante porque, precisamente, estaba borracho y no sabía lo que hacía, se me acusará de haberme tratado a mí mismo como un borracho. Si demuestro que es muy propio de los españoles emborracharse, se me acusará de haberme tratado a mí mismo como español. Si demuestro que soy alcohólico porque mi padre, como

buen castellano, me hacía beber vino desde mi más tierna infancia, se me acusará de haberme tratado a mí mismo como hijo de mi padre. Si alego que es muy consustancial al ser humano obedecer a su padre, se me acusará de haberme tratado a mí mismo... como ser humano. A ningún juez se le ocurriría llamar a mi padre para juzgarle en mi lugar por haber atropellado a una anciana. Ni tampoco llamar a Cronos, el contexto supremo de todos los contextos, para culparle por la muerte de esa pobre infeliz.

Nadie tiene derecho a decir que es machista porque pertenece a una pandilla machista, pero tampoco si la pandilla en cuestión es tan extensa como su nación. Ni siquiera si es su época entera la que es tan machista como él. Como decíamos en capítulos anteriores, el "bueno de la película" siempre se enfrentará a su pandilla, a su nación o a su época entera si ello es necesario para impedir que se lapide a una adúltera. De hecho, es lo que hace Jesucristo en los evangelios[20].

Una vez que hemos aceptado tomarnos en serio la perplejidad ante eso a lo que llamamos "razón" o "libertad", podemos comprender que se abren dos caminos posibles ante nosotros. ¿Qué había en el fondo del pozo de Tales? Quizá Tales cayó en el fondo más profundo de este mundo, en su lugar más esencial y sensible, en el crisol más íntimo en el que se fragua lo real, hasta tocar algo así como el nervio mismo de la totalidad. O quizá cayó, más bien, en la *nada*. Ahora bien, caer en la nada puede ser muy interesante, pues contemplar el mundo desde la nada es, desde luego, un extraño privilegio. Quizá es, precisamente, ese privilegio al que llamamos *objetividad*. Del mismo modo que lograr moverse desde la nada, sin que ese movimiento sea el movimiento de nada (de una época, una posición social o económica, un sexo o un síntoma neurótico) no puede ser otra cosa que eso a lo que llamamos *libertad*.

Pues bien, la relación entre razón y totalidad es el campo de batalla en el que se separan idealistas de materialistas. Y, como vamos a ver a continuación, por mucho que la gente cree ser más bien espontáneamente materialista, en realidad ocurre todo lo contrario. El idealismo siempre tiene ganada la batalla del sentido común.

Es verdad que, al primer vistazo, el idealismo parece todo lo contrario, algo más bien estrambótico que los filósofos se sacan de la manga. Podríamos resumir lo más básico del idealismo diciendo que son aquellas filosofías que postulan que hay algo así como un "en el fondo" en el que la realidad y el pensamiento son la misma cosa. Es decir, que descendiendo a la estructura más profunda de lo real nos encontramos con eso a lo que hemos llamado "razón" y con eso a lo que hemos llamado "libertad". Buceando en la consistencia más íntima de la realidad, de este modo, acabamos por decir, como dice Hegel, que "en el fondo", "solo lo espiritual es real" (Hegel, 1969b: 14).

Ahora bien, sentencias como la que acabamos de citar no quieren decir nada si por nuestra parte ya estamos seguros de lo que significa "espiritual", "real", "material", "ideal", etc. Una buena definición de "espíritu" en Hegel es "aquello para lo que no hay nada que sea absolutamente otro". Esta definición puede desorientar mucho a los no familiarizados con la historia de la filosofía, pero conviene atreverse a pensarla un momento: aquello para lo que no hay otro, es la totalidad, lo absoluto. Esto sí se entiende. Si Hegel logra por algún camino demostrar que el "espíritu" es eso para lo que no hay nada que sea absolutamente otro, "solo lo espiritual es real" no significa otra cosa que lo que se expresa en otra famosa sentencia de Hegel: "Lo verdadero es el todo" (Hegel, 1969b: 13).

El caso es que esta última frase suele resultar mucho más obvia para el sentido común[21]. La totalidad tiene la última palabra. Si pudiéramos —como dicen que hace Dios— ver las cosas en su totalidad, sabríamos la verdad sobre este mundo. Y ya lo hemos afirmado más arriba: la voz de la totalidad, habla con la voz del Tiempo. No podemos ocupar el lugar de Dios, pero el Tiempo, al fin y al cabo, viene a hacer su labor. El Tiempo, que es, como dijimos, el contexto de todos los contextos, es la voz de la totalidad. Sin embargo, el mundo entero del Tiempo tiene *fuera de sí* todo el mundo de las relaciones lógicas, todo el mundo de la lógica. En la lógica tenemos todo un universo de *pasos* que no son temporales. Una conclusión no tarda tiempo alguno en deducirse de sus premisas (otra cosa es que a

nosotros, pobres mortales, razonar nos lleve tiempo). Si llamamos Idea al conjunto de relaciones lógicas y Naturaleza al conjunto de las cosas temporales, podemos concluir que una verdadera *totalidad* tendría que ser capaz de ser, al mismo tiempo, Idea y Naturaleza. Pues bien, esto es, precisamente, lo que Hegel llama Espíritu. Lo lógico y lo temporal se funden en eso a lo que llamamos historia, cuando, de pronto, nos encontramos ante un ser natural, nacido del sexo y hecho de carne, que, sin embargo, habla, tiene *lógos*, es "lógico" al mismo tiempo que temporal.

El idealismo solo puede significar, entonces, que hay un "en el fondo" en el que podemos decir que Tiempo y Razón son la misma cosa. Por supuesto este "en el fondo" no es nada sencillo de imaginar: para entenderlo hay que leer a los filósofos idealistas, que no son precisamente sencillos. Pero hay algo que sí podemos adelantar: el idealismo siempre viene a afirmar de un modo u otro que el *tiempo*, al pasar, *piensa*. Que el tiempo, al pasar, razona. Que con el paso del tiempo, en el fondo, se impone la voz de la libertad. A ese "en el fondo" es a lo llamamos "espíritu" en la citada frase de Hegel. El espíritu acontece en la historia. ¿Y qué es la historia más que ese pasar en el tiempo de las obras de la libertad? En el sistema hegeliano, la historia es la bisagra que hace que coincidan lógica y naturaleza. El mundo entero de la razón (la lógica) es algo completamente ajeno al mundo entero de la naturaleza. La lógica se deduce en la eternidad. La naturaleza ocurre en el tiempo. Pero el hecho mismo de que exista el ser humano, un ser natural que piensa, alumbra un nuevo comienzo en el que el pasar del tiempo y el pensar del pensamiento van a ir de la mano: la historia.

Los filósofos materialistas no tienen esa esperanza. El Tiempo y la Razón son dos cosas irremediablemente distintas. Torpemente distintas, podríamos decir, y cuando aparecen mezcladas —en eso a lo que llamamos "historia"—, en realidad están *yuxtapuestas*. Decimos esto porque, por ejemplo, en Hegel, las oposiciones son siempre la trampa que te hacen caer en una identidad más profunda. Es un pensador "dialéctico", todo su pensamiento se nutre de la oposición, de la contradicción. Pero la oposición entre Tiempo y Razón, entre Tiempo y Libertad, para el materialismo, no tiene nada de "dialéctica": es una oposición burda, torpe, nada "espiritual"

podríamos decir (recordemos que "espíritu" es eso para lo que nada hay que sea absolutamente otro). La razón es un tropiezo, el tropiezo de Tales, y siempre se añadirá a este mundo de esta forma, como un excedente que nada ni nadie ha reclamado. Cuando Tales cayó en ese pozo de la Razón y la Libertad, no cayó en el nervio más profundo de la totalidad. Cayó en la nada. Es cierto que, como hemos dicho ya, la palabra desde ahí tiene el privilegio de la objetividad y la acción el privilegio de la libertad. Pero una nada es una nada. Si quiere hacerse oír, necesitará condiciones materiales. Y el Tiempo aquí no es ninguna ayuda. La Razón (el pensamiento y la libertad) tiene que abrirse camino en el Tiempo como quien lucha contra la corriente para levantar una presa. La Razón y la Libertad no tienen condiciones materiales propias. Si quieren imponerse lo tienen que hacer con fuerzas prestadas, arrancadas, más bien, al enemigo. No hay ningún "en el fondo" en el que el Tiempo vaya a hacerles un favor.

Para el materialismo la razón es frágil (o como solemos decir en filosofía: finita). El idealismo, en cambio, otorga a la razón el arma más portentosa, el arma de la totalidad. El tiempo por sí solo no puede ser una verdadera totalidad, pues, precisamente, tiene enfrente de sí todas las exigencias lógicas, el mundo entero de la razón. Una verdadera totalidad tiene que aunar estos dos polos. En la naturaleza las cosas pasan, no se deducen. En la lógica, los conceptos se deducen, pero no pasan. Dos y dos no tardan nada de tiempo en convertirse en cuatro. Pero en la historia, encontramos un pensamiento que pasa y un tiempo que piensa. Por eso Hegel tiene tanta confianza en eso que él llama el *espíritu objetivo*. Las instituciones son coágulos del tiempo y de la libertad al mismo tiempo. La razón, para el idealismo, no es nunca, tan solo, una voz que clama en el desierto. La razón está siempre *materializada* en coágulos institucionales.

Para Hegel, el espíritu, objetivado en instituciones, es la verdadera voz de la totalidad, que va corrigiendo las pretensiones del Tiempo mediante la autoridad de la Libertad. Y si las cosas ocurrieran como Hegel dice, si el mundo tuviese realmente una esencia hegeliana, los materialistas seríamos hegelianos con muchísimo gusto, pues nadie como él ha prestado atención al asunto de las condiciones materiales de lo espiritual. Pero la historia

universal no tiene ningún parecido con la que Hegel nos pintó. En el sistema hegeliano no estaba previsto que fuera preciso un Marx, que hiciese falta un libro como *El capital*. Hegel da prioridad al Estado sobre la sociedad civil. Marx da prioridad a la sociedad civil sobre el Estado. Estas fórmulas han sido tan repetidas que ya no se sabe qué quieren decir.

Pero algo sí quieren decir. La voz de la totalidad, lo que al final la totalidad viene a dictaminar en cada caso, es decir, lo que se impone a la postre históricamente, no tiene nada que ver con la razón ni con la libertad. Y si en la historia encontramos algo de libertad y de razón, eso será porque se han colado ahí como un intruso en una fiesta, sin que nada ni nadie las esperara ni mucho menos las invitara.

Hegel se burla mucho de esa razón ilustrada, jacobina, que pretende "dar lecciones a la realidad" desde la tribuna de un Parlamento y armada con una guillotina. Al fin y al cabo, pensar, razonar, es contextualizar. Trescientas cabezas con peluca, en una asamblea de parlamentarios, no son suficientes para contextualizar en serio, de verdad. Ahí se pondrán en juego varios ramilletes de razones y se confrontarán para llegar a un acuerdo. Pero ese acuerdo jamás será un verdadero razonamiento. Solo la historia razona de verdad. En trescientas cabezas no caben todas las razones, las grandes y las pequeñas, las más nimias y las más vastas. En el cerebro de la historia, sí. El verdadero Parlamento de este mundo es la historia universal. Y la guillotina más justa, a la postre, será la historia universal.

Para Hegel (y los hegelianos) la prueba de todo ello es precisamente ese abigarrado tejido de instituciones que se han ido conformando históricamente, con la lentitud y la paciencia que necesita la totalidad para obrar. Todos esos órdenes institucionales no han surgido del argumentar y contraargumentar parlamentario, no han surgido de un contrato social, no han surgido de lo que unas cuentas cabezas han reflexionado. Hegel se burla de los que piensan que se piensa con la cabeza. Y en cierta forma tiene razón, pues, más bien, se piensa en contra de la cabeza (en contra de nuestros prejuicios, nuestras opiniones, nuestras evidencias, etc.). En una cabeza caben muy pocas cosas. En trescientas cabezas reunidas en una asamblea, también caben muy pocas. El terror jacobino es consecuencia

inevitable de esta limitación. Una asamblea escribe sus razones en un papel y luego lo superpone sobre la realidad, encontrando que *lo que es* no coincide con *lo que debe ser*. Los trozos que sobran de la realidad los va recortando con la guillotina. Pero —nos dice Hegel— "la razón no es tan impotente que solo alcance al ideal, a lo que debe ser, y solo exista fuera de la realidad, quién sabe dónde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hombres" (Hegel, 1969c: 43). La razón, por el contrario, razona —podríamos decir— con toda la fuerza de la historia, y también, con toda su seriedad. La razón no es tan impotente como para limitarse a ser un *deber ser* contrapuesto a todo lo que es. Hay que atender, más bien, a cómo la razón se ha ido entrelazando en órdenes concretos, en instituciones materiales, en las que a lo mejor no es fácil reconocer la razón pura y en abstracto, pero sí una razón real y positiva, una sabiduría que, cuando se la conoce, deja pasmado, como si condensara un plan de la Providencia, una astucia de la razón.

Pues bien, no es así. Puede que en tiempos de Hegel hubiera alguna posibilidad de admirarse ante el espectáculo de las obras espirituales que entraban en competencia con el modelo político jacobino. Actualmente, no hay más instituciones que valgan que grandes corporaciones económicas capaces de chantajear y conformar a su conveniencia cualquier orden espiritual o material. Al elegir entre Parlamento o historia, en realidad, estamos eligiendo entre Parlamento o mercado. Uno se asombra de lo "hegeliano" que resulta a veces el humor neoliberal. El Parlamento —nos dicen— hace leyes y las escribe en un papel mojado. No podría ser de otra forma, porque esas leyes no pueden ser más que abstractas, unilaterales y utópicas. Es lo que dan de sí los trescientos diputados y diputadas, consultando las razones que guardan en sus cabecitas. A eso le llaman democracia, porque cada cuatro años se supone que la ciudadanía se hace representar en el Parlamento. Sin embargo, la verdadera democracia acontece todos los días, minuto a minuto, sin dejarse ninguna razón, ningún motivo, ningún proyecto o interés en el tintero. Cada día, cada minuto, cada segundo, millones y millones de decisiones están aportando su granito de arena en el mercado. Cada vez que un ama de casa elige leche Pascual en

lugar de Asturiana, o decide comprar horchata en lugar de vino tinto, está votando y está pensando. Vota y decide sopesando cosas muy complicadas, que ningún ordenador por potente que fuese podría pensar jamás. Seis mil millones de personas votan todo el rato lo que se debe producir, cómo, de qué manera, dónde y cuándo, y lo hacen en un Parlamento que es tan gigantesco como la historia. El mercado es el cerebro de la totalidad.

Así pues, las cosas que ocurren en el mercado, no solo son cosas que ocurren: también son pensamientos que se deducen. El mercado deduce con mucha más precisión que el derecho. Gracias al mercado, cuando el tiempo pasa, no solo pasa, sino que también piensa. El tiempo razona. El tiempo, el ocurrir de las cosas, piensa, habla, razona; este es nuestro nuevo mito "cristiano": el *lógos* hecho carne. El niño Jesús, cagando y meando en su pesebre, encarnaba ya la totalidad, tal y como se iba a demostrar si transcurría el tiempo suficiente. Dos mil años de historia cristiana y el cuerpo místico de Cristo es la Iglesia católica, la Iglesia universal en un mundo que los cruzados han conquistado ya de cabo a rabo. Del mismo modo, por las arterias del mercado transcurre hoy la sangre del mundo y la voz de la razón. La razón se ha hecho carne en el capitalismo.

Esto es lo que verdaderamente pasó y no lo que Hegel preveía. Marx se ocupó de explicar por qué. Eso que se llama ahí "razón" no son más que las necesidades de reproducción ampliada del capital.

Y lo peor que podemos hacer es caer en la trampa y aceptar ni por un momento llamar razón a esas plasmaciones espirituales, al "espíritu objetivo" del capitalismo. No es la realidad la que tenemos en Estado de derecho. Más bien tenemos el derecho en estado de realidad. Lo que ha ocurrido y cada vez ocurre más deprisa y radicalmente es que la realidad capitalista se reapropia o destruye todas las condiciones materiales para el ejercicio de la razón. Todas las conquistas que la libertad había logrado, tras siglos de luchas incansables, plasmar en instituciones y legislaciones, están siendo actualmente desmanteladas en cinco minutos de descuido. Esas legislaciones tenían más el sentido, como decíamos, de un tropiezo, de un añadido yuxtapuesto a la tiranía de las cosas. Por eso desaparecen en un descuido con toda la naturalidad del paso del tiempo.

Eso no quiere decir que una victoria de la razón no pudiera lograr poner algún día las cosas en Estado de derecho. La gran esperanza platónica y materialista es que ese "tropiezo" pueda convertirse en un certero puntapié que ponga el mundo patas arriba, es decir, en Estado de derecho. Para conseguirlo, el ser humano —como hemos comentado ya capítulos atrás— inventó artilugios institucionales capaces de levantar ciudadelas para la razón en la historia, de modo que desde ellas se pudiera legislar lo que debe ser y se pudiera conocer lo que es. Mencionábamos algunos de estos artilugios que pueden obligar a la historia a obedecer a la razón: el monopolio de la violencia legítima, la división de poderes, la inmunidad parlamentaria, la libertad de expresión, la enseñanza pública primaria, secundaria y superior, etc., todos son dispositivos que ofrecen a la razón *una oportunidad*. Pero todo ello depende de una guerra que hay que librar y que hay que saber ganar: la guerra con la que la libertad se disputa las condiciones materiales para su ejercicio. Y actualmente, como es notorio, asistimos a una derrota sin precedentes de la libertad, pues todas las legislaciones con las que se había conseguido arañar un poco el tronco material de la historia están siendo desmanteladas sin apenas resistencia.

El materialismo no puede extrañarse de lo que está pasando. Pues nunca ha confiado en el tiempo. Las obras de la libertad se mantienen en instituciones materiales que el tiempo tiende más bien a desgastar, cuando no a destruir y demoler desde sus cimientos. El paso del tiempo no es la progresiva materialización de la razón y la libertad. Todo lo contrario, la necedad del Tiempo no tiene remedio. La ineptitud del Tiempo es patente: por más que pasaran siglos y milenios, hasta el final de los días, solo llegaría a mostrarse que *las cosas son así*, sin pista alguna para saber *si deben serlo o no*. La libertad es una oportunidad, pero no un destino.

Jamás la historia nos traerá lo que no nos traiga la razón. La historia no hace jamás el trabajo de la comunidad científica, ni tampoco de los tribunales de justicia (y cuando lo hace, es porque estos no están funcionando correctamente). Sin duda que los científicos y los jueces trabajan en la historia y bajo determinadas condiciones materiales que bien históricas que son. Pero no lo hacen preguntando a la historia su opinión, no

lo hacen poniéndose al servicio de la historia, para que sea ella la que hable a través suyo. Por el contrario, lo hacen levantando ciudadelas lo más inexpugnables posibles, para que la historia no pueda tomar la palabra ahí donde quien debe hablar es la razón. Entre el transcurrir de los pueblos en la historia y la comunidad científica o jurídica siempre hay una desconexión, un abismo, precisamente ese famoso *khorismós* con el que se dice que Platón dividió el mundo en dos. Quizá con una metáfora podamos vislumbrar lo que estamos diciendo aquí: si pudiéramos exprimir a un pueblo histórico como si fuese una naranja, hasta que soltara todo su jugo, todo aquello que dan de sí todos sus intereses, todas sus opiniones, toda, en definitiva, su sustancia espiritual, lo que ahí obtendríamos no incluiría ni sus descubrimientos científicos, ni sus progresos jurídicos. El motivo de ello es muy simple: esos descubrimientos científicos y esos progresos jurídicos (si realmente lo son) se han hecho en un espacio en el que, por definición, no contaba para nada el hecho de ser espartano, ateniense o persa, en un espacio, en suma, marcado por ese "independientemente de" (raza, costumbre, religión, posición social o económica, etc.) del que hablábamos en los primeros capítulos. Sin duda que un pueblo puede estar situado históricamente mejor que otro para hacer un descubrimiento científico o legislar un derecho de la ciudadanía. Por supuesto que es así, porque la historia de la ciencia y el ejercicio del derecho tienen condiciones materiales históricas, sociales y económicas y, además —como estamos viendo—, bien frágiles y excepcionales. No cualquier cosa puede ser dicha en cualquier época, o bajo cualesquiera condiciones. Pero eso no quiere decir que la ciencia y el derecho sean un efecto de esas condiciones materiales y, a partir de ellas, de toda su época y de su sociedad. La historia de la ciencia y del derecho avanza, más bien, siempre, en contra de su época y de su sociedad.

Por eso, lo más grave que puede ocurrir es que se destruyan las ciudadelas en las que es o ha sido posible el ejercicio de la razón. Hemos visto que el ejercicio de la razón requiere de condiciones materiales muy poco comunes. Entre las que acabamos de mencionar, hay dos a las que prestamos mucha atención capítulos atrás: la independencia civil y el

tiempo libre. No es posible razonar ahí donde no hay tiempo libre o donde se depende de otro, de modo que lo que se hace o lo que se dice, puede, por ejemplo, hacerte perder el trabajo. De ahí que los artilugios institucionales en los que se materializa la libertad requieran siempre de algo así como la condición de *funcionario*. Un funcionario es independiente civilmente porque es *propietario* de su función (tiene, se dice, su plaza "en propiedad"). Por supuesto, hay otros procedimientos institucionales para conseguir el mismo resultado (hemos hablado más atrás de la renta básica, por ejemplo), pero, hasta el momento, las conquistas de la clase trabajadora se han consolidado siempre en legislaciones estatales y los pobres no han conocido otros espacios de libertad que los empotrados en instituciones estatales, como, por ejemplo, la escuela o la sanidad públicas.

Actualmente, la barbarie neoliberal ha arremetido contra el funcionariado como si se estuviera enfrentando a un ejército de parásitos y de vagos. En realidad, se está atentando contra las condiciones materiales del ejercicio de la razón y la libertad. Los jueces, los profesores, los médicos, los investigadores, si no son funcionarios, pueden ser chantajeados por los poderes económicos. Pensemos un momento en lo que pasa con los periodistas: no son —no pueden ser— sino la voz de quien les paga. Esto es gravísimo, porque son ellos los que tienen el monopolio del uso público de la palabra, de la publicidad, es decir, de la condición *sine qua non* de la Ilustración, de las Luces. Todos los filósofos de la Ilustración sabían que no había posibilidad para el ejercicio de la razón si existía la censura. Sin la luz de la publicidad, la razón no tiene ningún procedimiento para diferenciarse del mito, la mentira o la ideología. Pero actualmente tenemos la forma de censura más brutal y masiva. Ya no hace falta cortar o silenciar la voz de los periodistas. Todos aquellos a los que habría que cortar o silenciar están en paro, no encontrarán trabajo en su vida. Y si lo encuentran, serán, en seguida, despedidos, tan pronto como se les ocurra decir algo que no encaje en la línea editorial impuesta por el propietario de ese medio de comunicación. Se suele objetar aquí que los medios de comunicación estatales no son más objetivos ni libres. Pero no hay que dejarse engañar: eso no ocurre porque sean estatales, sino porque son

gubernamentales. Y eso es algo que se puede perfectamente evitar con las legislaciones adecuadas. Por ejemplo, cambiando el sistema de acceso a la función pública en el periodismo. No es algo tan misterioso: la enseñanza pública es estatal y no es gubernamental. En el bachillerato estatal un alumno se encuentra con profesores de izquierda y de derecha, ideológicamente imprevisibles, pues no están ahí (teóricamente al menos) más que por la competencia en su materia demostrada ante un tribunal en un acto público, celebrado de puertas abiertas a toda la ciudadanía. Son profesores, además, con libertad de cátedra, que no pueden ser chantajeados con ser despedidos por lo que digan o hagan en el ejercicio de su función (al contrario de lo que ocurre, como es notorio, en la enseñanza privada). Lo mismo se podría pedir en el ámbito del periodismo. No habrá verdadera libertad de expresión hasta que los periodistas no sean, al menos, tan diversos y libres como lo son (o mejor, como han sido hasta ahora, porque el futuro no augura nada bueno al respecto) los profesores de la enseñanza estatal pública.

Pero también podemos plantearlo al revés. Actualmente se están demoliendo las bases materiales de los sistemas públicos de enseñanza y sanidad. Se está llegando a socavar también la infraestructura de la justicia en tanto que patrimonio del Estado, amenazando con un futuro peor aún que el actual (que ya es terrible), gestionado por empresas privadas para la mediación de conflictos. Incluso los policías empiezan a ser sustituidos por empresas privadas de seguridad y los militares por empresas que ofertan en el mercado bandas armadas como quien vende churros. Nadie lo ha contado mejor que Naomi Klein, en su libro *La doctrina del shock*. Todo esto significa que los profesores, los médicos, los investigadores, los jueces acabarán convertidos en un ejercicio de mercenarios, tanto como irremediablemente lo son los periodistas.

Y todo esto se está haciendo con una retórica muy de sentido común, muy populista, pero que, sin embargo, tal y como hemos diagnosticado en el capítulo anterior, es estrictamente "idealista". Se nos habla de poner la justicia, la medicina, la escuela al servicio del ciudadano, al servicio de la sociedad. Se habla de que es preciso "adaptar" esos anticuados mastodontes

estatales a los retos y desafíos de una sociedad siempre inquieta y cambiante, tan cambiante e inquieta, en efecto, como Cronos devorando a sus hijos.

Siempre, como vemos, se trata de cerrar (o borrar o mediar o suturar) el abismo entre razón y realidad, entre tiempo y libertad, entre las cosas y el pensamiento de las cosas. Algo muy de sentido común, sí, al contrario de lo que se suele pensar de Platón; pero algo, en definitiva a lo que solo puede llamarse "idealismo": la idea de que las cosas, al ocurrir, al suceder, al pasar, *razonan*. Platón y Sócrates (también Aristóteles), en este sentido, fueron inflexibles: una cosa es la realidad y otra el pensamiento de la realidad. Y por lo mismo, una cosa es el orden del tiempo y otra, el orden de la libertad.

Porque, ¿qué quiere decir eso de poner la justicia o la escuela o la investigación científica "al servicio de la sociedad"? Al comienzo de estas páginas pusimos como ejemplo la actual destrucción de la universidad pública. Toda la ofensiva neoliberal se ha practicado con el ariete de semejante lema: "Una universidad al servicio de la sociedad". En el primer capítulo queríamos mostrar que hay ciertas calamidades que solo se alcanzan a diagnosticar adecuadamente desde la filosofía. Vamos a concluir este libro volviendo sobre el mismo caso, con la esperanza de que sirva como ejemplo para un diagnóstico más general del naufragio civilizatorio en el que estamos sumidos.

CAPÍTULO 10

LA FRAGILIDAD DE LA RAZÓN: EL EJEMPLO DE LA UNIVERSIDAD

La universidad tiene un lugar en la ciudad. Representa, no cabe duda, una de las piezas de las que está compuesta la sociedad contemporánea, uno de los ingredientes necesarios para componer el tipo de ciudadanía con el que la civilización occidental está comprometida políticamente, fundamentalmente en el marco de lo que podría llamarse el proyecto de la Ilustración[22].

En la universidad *se habla*; pero también *se habla* de parte a parte en la ciudad, por todos los rincones sociales. El hecho de que las partes de que se compone una sociedad lleguen a acuerdos, compromisos o contratos mediante la palabra es lo que conforma ese espacio al que llamamos *ciudad*, un marco, en definitiva, para eso que llamamos *ciudadanía*. Ahora bien, la especificidad del hablar universitario es que está interesado en y orientado a lograr un efecto al que llamamos *verdad*. La universidad es la sede del conocimiento, y el conocimiento no es sino esa capacidad que tiene la palabra para establecer un contrato o un compromiso *con la verdad* y no simplemente con los hombres, con los otros hombres. De la verdad no puede decirse que sea una parte interesada más de todas aquellas otras partes que ciudadanamente pueden llegar a acuerdos mediante las palabra. El que haya un lugar en el cual la palabra adquiera un compromiso con la verdad significa que en ese lugar no se va a decir lo que se dice por un acuerdo de intereses más o menos consensuado o discutido con las otras partes en litigio, sino que, por el contrario, se va a decir lo que se dice independientemente de cualquier interés que esté puesto en juego, es decir, que se va a decir *desinteresadamente*. A este negocio que consiste en no ser ningún negocio (o que consiste en ser un negocio con la única parte que no puede ser una parte interesada, la “verdad”), se le llama, desde antiguo,

teoría, y se llama *interés teórico* a lo que de interesante tiene ese actividad *desinteresada.*

Naturalmente que todo esto es, como suele decirse, "en teoría"; la universidad será, luego, fácticamente, lo que sea (o mejor dicho, se llamará "universidad" o "academia" o "comunidad científica" a cosas que no lo son). Pero, cuando se trata de legislar, no puede comenzarse por obviar lo que debe ser la cosa sobre la que se legisla y eso es precisamente lo que ocurrió a partir de la Declaración de Bolonia en 1999, o mejor, desde que se firmó el Acuerdo General de Comercio de Servicios (GATS).

La universidad, en tanto que sede por antonomasia de lo que se llama la "comunidad científica", se encuentra edificada sobre un terreno muy antiguo, en el que antaño se edificó la Academia platónica. Dentro o fuera de las ciudades, encontramos a la universidad señalada siempre por esa especie de "abismo", ese *khorismós* platónico del que llevamos hablando repetidamente en este libro. Semejante abismo separa a la universidad, en primer lugar, de la conversación ininterrumpida que la ciudad mantiene consigo misma. Además, establece una especie de prohibición o de imperativo sobre la forma en la que va a ser legítimo hablar en el interior de su recinto. Es la herencia del platónico "no entre aquí quien no sepa matemáticas". El caso es que sin un friso de este tipo, que marque muy claramente la *separación* entre la universidad y el resto de la ciudad, la universidad desaparece, se convierte en otra cosa. Todo esto deriva, como veníamos diciendo, de la forma tan peculiar que tiene la universidad de ser una de las "piezas" de las que se compone la ciudad. Sin duda que lo es, sin duda que es una pieza más entre otras, como lo prueba el hecho mismo de que es una pieza tan vulnerable como cualquier otra y, en cierta manera, más vulnerable aún: la materialidad discursiva sobre la que necesita asentarse la teoría no tiene tanques ni misiles antiaéreos y, a veces —bien que lo sabemos ahora—, basta un mero truco legislativo alentado desde la OMC para dañarla hasta los cimientos. La universidad es una pieza más de la ciudadanía —materialmente muy frágil, además—, pero todo sucede como si la única manera de que una ciudad goce de esa pieza imprescindible fuera que la ciudad acepte, como una cuestión de principio

(y que así lo recoja en el preámbulo de todas sus legislaciones al respecto), que lo peculiar de esa pieza es que no tiene que acomodarse a ninguna de las otras piezas que componen la ciudad; que esa pieza, más bien situada "en las afueras" o en cualquier caso separada del tejido de acuerdos y contratos ciudadanos por un friso intimidatorio, una advertencia o un abismo, es la pieza que corresponde a la *razón*, es decir, a una instancia desde la cual la palabra ya no es el vehículo para que las cosas se acomoden entre sí, sino para que, en todo caso, se acomoden a lo que deben ser.

En el capítulo anterior hemos visto que, en este punto, la historia de la filosofía se encuentra de algún modo dividida entre dos convicciones contrapuestas, en las que, por extraño que parezca, platónicos, kantianos y materialistas caen —o deberían caer, porque luego vete a saber lo que se entiende por tales cosas— siempre del mismo lado, empeñados en recordar tozudamente la imposibilidad de mediar o de amortiguar o superar la separación entre la práctica en la que consiste hacer *teoría* y el resto de las prácticas que atraviesan una sociedad.

Se trata de la convicción siguiente: el curso de la realidad hace que las cosas encajen entre sí y se acomoden unas con otras; pero, incluso si se permitiera a lo real cursarse hasta el final, hasta sus últimas consecuencias, desplegando todas sus astucias, realizando todas sus componendas y todos sus apaños, consensuando todos los intereses y librando todas las batallas, el curso de la realidad jamás llegaría a hacer el trabajo de la razón. Es decir: ni la historia, con todos sus movimientos, mentiras, carnicerías y matanzas, puede explicar al derecho lo que es justo; ni la historia, con todos sus movimientos, carnicerías, matanzas, mentiras y mitologías puede explicar al conocimiento lo que es verdad.

Esa doble negativa encierra, por supuesto, el secreto más profundo del famoso *khorismós* platónico. En el capítulo 9 vimos también que ese era el motivo de que siempre hayamos pretendido distinguir a Grecia, de entre toda la inmensa diversidad de culturas que pueblan la historia y la geografía, *mediante una diferencia diferente a todas las diferencias*. Es también el motivo por el cual la historia heredera de esa distinción griega —lo que solemos llamar Occidente— pretende siempre —con toda la razón

— estar como cabalgando en un abismo, como si tuviera un pie puesto *en otro sitio* que este mundo, desde el cual pudiera contemplarse todo lo demás. Ese “lugar” no adolece de ningún etnocentrismo. No es el lugar de los “pueblos occidentales”, sino *el lugar en el que cualquier pueblo —occidental o no— puede liberarse de sí mismo: el lugar de la razón y de la libertad*. Un problema enteramente distinto, por supuesto, es que los pueblos occidentales hayan aprovechado para enmascarar con esta diferencia “diferente a todas las diferencias”, lo que no es sino su particular identidad tribal, racial y, por supuesto, económica, aprovechando, además, con imponerla salvajemente por doquier. Esta es la historia del colonialismo, no de la civilización. Pero si el colonialismo se disfraza de civilización, lo que menos conviene hacer es abominar, en lugar del colonialismo, de la civilización.

Así pues, la ciudad universitaria no puede simplemente edificarse “a las afueras” de la ciudad, expuesta a que algún día el crecimiento demográfico (o mercantil) la sepulte en su interior. Se precisa, más bien, de alguna suerte de friso legislativo para que, suceda lo que suceda, se conserve la *separación* y la *distancia* respecto del conjunto de tejidos sociales y ciudadanos.

Lo mismo hay que decir del derecho. La historia no puede explicar al derecho lo que es justo. Es verdad que hay que ser un poco platónico para decir esto. No ha sido, por poner un ilustre ejemplo, la historia la que ha dado la razón a Sócrates contra el tribunal que lo condenó. Sócrates tenía razón contra el tribunal y la seguiría teniendo si la historia entera hubiera apoyado sin reservas a este último. O puede que no, puede que Sócrates no tuviera razón, pero, entonces, no la tendría, igualmente, con independencia de lo que el oleaje de la historia opinara al respecto. Lo que para los platónicos, los kantianos y los materialistas no ocurrirá jamás es lo que pasa en el relato hegeliano del juicio de los atenienses: Sócrates acaba por tener razón a fuerza de tenerla por entero el tribunal que le condenó. Según Hegel, bastaba dar al tribunal *todo el tiempo de la historia* para que su sentencia inicial, alargada hasta sus últimas consecuencias, hasta *todas* sus consecuencias, condujera al triunfo ineludible de Sócrates. Los hombres

pueden equivocarse, pero el absoluto no.

Echemos un vistazo a las *Lecciones* de Hegel sobre la historia universal. Un hombre que se enfrenta a su ciudad puede o no estar equivocado; pero si acaba por tener razón contra la ciudad no será porque le lleve la contraria, sino porque, al hacerlo, obliga a la ciudad a agotar por entero sus razones (es decir, a dar de sí todo lo que puede dar, que nunca es suficiente para la historia). El conjunto de las conversaciones que una ciudad mantiene consigo misma, si se le deja discurrir *hasta el final*, si se le da suficiente *tiempo*, el tiempo que quiera tomarse la historia hasta consolidar eso que en filosofía se llama el *espíritu de un pueblo*, no puede equivocarse. No puede estar equivocado, a no ser que a fuerza de *decir hasta el final todo lo que tiene que decir*, el espíritu del pueblo se transforme él mismo en su contrario. Es de este modo como el espíritu absoluto avanza a través de los pueblos, contra los pueblos y sin piedad ni compasión por ellos, a fuerza de darle a los pueblos *toda la razón*. Y es así como, en Hegel, la totalidad de lo real acaba siempre por tener razón contra cualquier realidad. Así pues, algunos hombres (como por cierto Fidel Castro) han clamado a los tribunales: "Condenadme, la historia me absolverá". Es este, en realidad, el nervio más profundo de todo idealismo y el más mínimo desliz al respecto contiene ya todo un sistema hegeliano latiendo en su interior.

Por el contrario, otros hombres, como Sócrates, se limitaron a alegar algo que tenía que ser eternamente justo o eternamente injusto independientemente de que lo que dijera la historia: pues no es la historia la que debe juzgar a la razón, sino la razón la que debe juzgar a la historia. Y en la radicalidad de esta convicción a la que podríamos llamar "socrática" —y de la que en el capítulo anterior hemos hecho depender el nervio mismo de todo "materialismo"[23] — está, sobre todo, incluida la advertencia de que, a estos efectos, *la totalidad de lo real* tampoco tiene ningún privilegio especial sobre las realidades particulares.

El que la historia no pueda explicar al derecho lo que es justo significa que ni siquiera la totalidad de lo real está en condiciones de explicar a la razón lo que esta exigía en el fondo, verdaderamente, sin saberlo. El todo de

la realidad nunca será para la razón un tribunal más alto o superior destinado a juzgar en última instancia. En todo caso, el todo de la realidad será siempre, para cualquier kantiano, para cualquier platónico, para cualquier materialista, el acusado. Y el acusado no puede enseñar nada al tribunal de la razón, no puede, ni en primera ni en última instancia, dictar la sentencia final y más justa. Su sentencia "final y más justa" no sería más que el conjunto de todos sus crímenes instituido en ley.

Paralelamente, la historia no puede explicar al conocimiento lo que es verdad. Ni siquiera la totalidad de lo real podría explicar a la razón lo que sería *una verdad más verdadera que aquella que ella hubiera sido capaz de trabajar en el límite de la ciudad científica.* El todo de la realidad, para Hegel, es el espíritu —pues, ya lo hemos dicho, "solo para el espíritu no hay nada que sea absolutamente otro"— y, por lo tanto, algo así como la punta de lanza que ha obrado en todos los esfuerzos cognoscitivos de la razón, abriéndose camino astutamente a través del entramado del espíritu del pueblo, hacia el espíritu absoluto, es decir, hacia sí mismo. Pero, para cualquier kantiano, platónico o materialista, el todo de la realidad será, en todo caso, el conjunto de todo aquello que hay que conocer, y nunca aquello que en realidad terminará por explicar a la comunidad científica lo que ella intentaba conocer erráticamente. Muy al contrario: si se deja al curso de la realidad dar de sí todo lo que tiene que dar, si se le deja agitarse hasta el final, si se le deja *decir todo lo que tiene que decir*, tendremos a la postre algo así como la consolidación de un Espíritu del pueblo, transido de la labor de un Espíritu *absoluto*, pero el resultado final nunca será el *conocimiento* o la *verdad*, sino lo que los althusserianos llamaban un "macizo ideológico", un tejido de evidencias muy evidentes, de errores tenaces necesarios tan solo para que la realidad se curse a sí misma, mediante todos sus crímenes y todas sus carnicerías, con la pretensión de saber lo que hace y de que, además, lo que hace es justo y necesario. Mientras la ciencia trabaja en deducir teoremas, la historia chilla en Telecinco. Y entre las dos cosas no hay posible *mediación* ni *reconciliación.* Lo que hay —como supo muy bien expresar Gaston Bachelard— es una

ruptura: la “ruptura epistemológica”[24].

El conocimiento no surge de un dejar ignorar a la ignorancia. La ignorancia, de hecho, nunca ignora callando, sino, antes bien, estableciendo sin cesar una conversación ininterrumpida, y cuanto más habla, más ignora. Si pudiéramos extender esa conversación hasta proporcionarle todo el tiempo que necesitara, al final no tendríamos el conocimiento o el saber, sino una ignorancia más arrogante. Es, por el contrario, a fuerza de arrancar a la historia un lugar para el *silencio*, como la comunidad científica ha podido desplegar los instrumentos de su trabajo cognoscitivo. En principio, esos instrumentos —la regla y el compás— no han sido sino, precisamente, la manera de impedir que la conversación ciudadana colonizase el recinto académico. En la Academia solo estaba permitido hablar mediante la regla y el compás, lo que es tanto como decir que, en ella, nadie tuvo derecho a hablar a excepción, en todo caso, de la propia cosa de la que se hablaba, en la medida en que se encontraron procedimientos para otorgarle un lugar en la palabra. Platón era tan obsesivo a este respecto, que no permitía, bajo amenaza de expulsión, hacer ninguna rayita en la regla que pudiera servir de punto de referencia. Bien lo sabía él: uno empieza con una rayita y acaba hablando de su abuela. Los seres humanos somos así; hacemos una rayita y ya nos creemos que hemos construido una catedral; le cogemos cariño a nuestra rayita y, al final, nos disparamos a contar nuestra vida y en lugar de una comunidad científica acabamos por montar una terapia o una tertulia de la COPE. Una rayita es ya una seña de identidad, una bandera, una insignia, una manera de empezar a hablar uno mismo en lugar de dejar hablar a la cosa a estudiar. En este sentido, todo el asombroso instrumental científico contemporáneo no contradice para nada la esencia de lo que para Platón representaran la regla y el compás. Un termómetro es un instrumento muy adecuado para que en lugar de hablar el científico dando su opinión sobre lo caliente o fría que está la cosa, sea la cosa misma la que diga a qué grados está. Un acelerador de partículas es también un instrumento muy adecuado para que se muestren las partículas, es decir, un modo de cerrar la boca a los empleados del laboratorio y de poner la palabra al servicio de las cosas.

El instrumental sigue siendo, en suma, una manera de cortocircuitar la conversación ciudadana, obligándola a hacer voto de silencio[25] en el recinto académico. Para hacer voto de silencio respecto a algunas cosas, bastan la regla y el compás. Respecto a otras cosas más sutiles o diminutas hace falta a lo mejor un microscopio o una cámara de niebla y seguro que también un impresionante arsenal matemático. Pero la esencia del trabajo académico sigue siendo la convicción materialista que hemos apuntado: la convicción de que, por mucho que se agite, la historia jamás hará el trabajo de los científicos. Que, por mucho que hable, la ciudad jamás acabará por deducir el teorema de Pitágoras; que no es a fuerza de hablar ininterrumpidamente con Menón como se construye un cuadrado el doble de grande que otro, sino partiendo enteramente de *otro sitio*, del silencio de un *aneu logou*, de un esclavo. De ahí que algunos interlocutores de Sócrates, como Calicles, Polo o Trasímaco se rebelen contra una forma de dialogar que, en lugar de buscar la charla, exige constantemente al interlocutor una especie de voto de silencio ("¿vas a contestarme, Polo, o estás comenzando un discurso?") por el que se le obliga a decir no lo que quiere decir, sino aquello que es necesario decir según lo que anteriormente se ha dicho y aceptado ("pero ¿serás tan desmemoriado, Ión, que no recuerdas lo que antes dijiste?"). El diálogo de Sócrates es, en efecto, el primer *instrumento* que ensayó la comunidad científica. Se parece mucho más a un microscopio o una cámara de niebla que a lo que nosotros llamamos un debate o una tertulia. Y, desde luego, a lo que no se parece en nada es a esa marranería *hippy*-progre con la que los pedagogos se empeñaron en suprimir las tarimas de las aulas, sentar a todos en círculo y empeñarse en que la verdad surgiera de un lúdico intercambio de todas las ocurrencias de la ignorancia.

Así pues, mientras que Hegel y el idealismo convierten a la ciencia en la punta de lanza del espíritu de un pueblo o más bien en la condensación de todo lo que una época puede llegar a decir, tal y como si la ciencia no fuera sino el resultado de exprimir hasta su última gota la conversación ciudadana (en la cual a su vez se dan cita todos los intereses y componendas), la

convicción antihegeliana que estamos reconociendo en Platón, Kant y el materialismo consistiría en marcar un abismo entre ignorancia y saber, negándose a *hacer surgir el saber del ignorar de la ignorancia*[26], del mismo modo que, y por los mismos motivos, el bien no puede engendrarse del mal[27]. No es a fuerza de que la historia ignore como se acaba sabiendo en la Academia, del mismo modo que no es a fuerza de hacer correr la sangre y la maldad como se conquistan el bien y la justicia.

Pensemos, por ejemplo, en Marx, frente a su mesa de trabajo, sentado en una silla a la que tuvo que hacer un agujero para poder soportar el dolor que le producían las almorranas. Mientras tanto, la historia se agitaba furiosamente a su alrededor, hasta el punto de que Marx alguna vez bromeaba diciendo que cuando terminara su obra —*El capital*— a lo mejor ya no haría falta, porque ya no habría capitalismo. Eso podría haber ocurrido, sin duda, pero lo que no podía ocurrir era que a fuerza de agitarse por entero, la época de Marx acabara por escribir *El capital*. *El capital*, o lo escribía él entre sus cigarros y almorranas, o no lo escribía nadie. Es más: ni la época de Marx, ni las que vinieron después, lograron siquiera acabar esa obra inacabada, que Marx no pudo concluir porque, sencillamente, se murió. Y si algún día el capitalismo llegara a desaparecer de la faz de la Tierra, no por eso tendríamos ninguna garantía de haber avanzado ni tan siquiera un paso respecto a la tarea científica de saber en qué consistía el capitalismo.

Ni la Academia ni el derecho pueden confiar en las fuerzas de la historia. Ni la Academia ni el derecho pueden confiar más que en sus propias fuerzas: en ambos sitios se sabe con certeza que el trabajo que no se haga ahí no se hará en ningún sitio, que lo que no absuelva la razón, no podrá jamás absolverlo la historia, que lo que no alcance a conocer la ciencia no llegará a conocerlo el pueblo por mucho que agote todos los debates. Como ya hemos dicho —la fórmula es, en realidad, de Althusser— la ciencia no surge de la reunión de todos los ignorantes: pero, ni siquiera si es verdad que son *todos*. Tampoco la justicia surge de la reunión de todas

las injusticias. Si se deja a todas las injusticias acoplarse o incomodarse entre sí, anularse, compensarse o eliminarse mutuamente, el resultado será, sencillamente, una carnicería en todo semejante, por cierto, a nuestro panorama político internacional. Y si se dejara a todas las opiniones hablar hasta el final, hasta sus últimos implícitos, el resultado se parecería mucho más a un interminable debate de Telecinco que a un libro de mecánica cuántica.

A partir de todo lo anterior, cabría sostener que, si la ciudad quiere gozar de los servicios de una Academia, poner a su servicio a la universidad sin que esta deje de ser la universidad, lo mejor que puede hacer es dejar a los científicos *trabajar en paz*. Rodearles de un foso lo más profundo posible, capaz de impedir que el régimen del Tiempo invada el espacio de las exigencias del concepto. Habilitar un espacio en el que las cosas pueden mostrarse y salvaguardarlo de toda pretensión por parte de la historia de tomar ahí la palabra. La casa Bayer puede, si así lo desea, donar un millón de euros a la investigación farmacéutica, pero a condición de que no exija nada a cambio[28]. Si la ciudad quiere gozar de los servicios de una Academia, tiene que proteger a esta legislativamente de cualquier chantaje social o económico. La única forma de poner a la universidad al servicio de la ciudad consiste en no demandarle servicio alguno. Lévi-Strauss, en referencia a los departamentos de Antropología, lo expresó de manera inmejorable: la actitud correcta de la sociedad respecto a la universidad consiste en dárselo todo y en no pedirle nada. Es la mejor forma de garantizar el que preste a la sociedad el más imprescindible de los servicios: el de preservar en ella, de espaldas a todos los intereses y todas las componendas, independientemente de lo que ocurra o deje de ocurrir, un espacio incontaminado para la libertad, para dejar a las cosas en libertad y en paz, de tal modo que dos y dos puedan seguir siendo cuatro contra todo viento y marea. La sociedad no puede obtener mejor “servicio” de la universidad que el de preservar en ella un lugar *en el que le esté prohibida la entrada*, una institución a la que ella, la sociedad, no pueda ni sobornar, ni comprar, ni chantajear. Desde el mismo momento en que se exige un

servicio a la universidad, se tiene servicio, pero no universidad. La única forma de gozar de la universidad es dejarla en libertad. La "libertad de cátedra" no es, en este sentido, algo negociable o matizable: es la esencia misma de la Academia, pues es la esencia misma de la teoría. El científico tiene que estar en condiciones de dejar en libertad a la cosa de forma absoluta; ni siquiera él mismo puede inmiscuirse entre el cuadrado de la hipotenusa y la suma del cuadrado de los catetos, así es que difícilmente se entenderá que la casa Bayer o la General Motors vayan a tener derecho a poner a la hipotenusa a trabajar a su servicio, buscando alguna solución más rentable para el teorema de Pitágoras. Insistimos de nuevo en que el hecho de que nos valgamos de un ejemplo de la geometría no debe llevar a confusión. En las ciencias sociales o humanas las cosas no pueden ser tan exactas como en matemáticas, pero eso no indica que ahí se pueda relajar la libertad de cátedra, sino todo lo contrario: indica que hay que reforzarla mucho más, pues solo faltaría que estuviéramos pagando a un historiador para que nos explicara lo que a la casa Bayer o a la General Motors le interesa que sea la Revolución francesa o la crisis del 29.

En nuestro libro sobre la reforma de Bolonia (Fernández Liria y Clara Serrano, 2009), poníamos varios ejemplos del suicidio al que nos puede llevar, actualmente, poner la objetividad científica a merced de los intereses de las corporaciones económicas. Podemos resumir ahora lo ahí expuesto, valiéndonos del estudio de Teresa Forcades i Villa publicado en "Los crímenes de las grandes compañías farmacéuticas" (nº 141 de la revista *Cristianisme i Justícia*). Y por cierto que los miserables periodistas de *El País* que, tras sus denuncias de la megaestafa de la gripe A, llamaron a Forcades la "monja bulo" (Forcades, doctora en medicina y licenciada en teología, es también monja benedictina), "presunta doctora" y otras lindezas, aún le deben una disculpa, sobre todo cuando los tiempos han dejado claro que la calumniaron por haber dicho la verdad.

Uno de los ejemplos que expone Teresa Forcades es el caso de la "disfunción sexual femenina". En el año 1998, la empresa Pfizer, la principal compañía farmacéutica de Estados Unidos, comercializó la Viagra. Tres años después, 17 millones de hombres tomaban dicho

medicamento. En el año 2001 su volumen de ventas fue de mil quinientos millones de dólares. "Así pues, los directivos de Pfizer se preguntaron: '¿Y si fuera posible conseguir un éxito semejante con un producto similar dedicado a las mujeres?'. El problema era que si bien existía un criterio aparentemente claro para hablar de 'disfunción' en el caso de la sexualidad masculina (las dificultades de erección), en el caso de las mujeres esto era mucho más difícil de definir y, sobre todo, de cuantificar o evaluar objetivamente" (Forcades, 2008: 3). Por tanto, había que delimitar el perfil clínico de la "disfunción sexual femenina", para lo que se organizó un encuentro de especialistas en Cape Cod (Nueva York). ¿Dónde está el problema? "Los promotores de tal encuentro eligieron entre sus colaboradores directos las personas que debían asistir al mismo. El objetivo de la reunión era diseñar la estrategia adecuada para crear una nueva patología en función de los intereses económicos de la industria farmacéutica." Poco después se celebró en Boston la primera conferencia internacional sobre el tema, y se llegó a un consenso médico que definió científicamente la "disfunción sexual femenina". El problema es que la conferencia fue financiada por ocho compañías farmacéuticas. Dieciocho de los diecinueve autores del consenso científico "admitieron tener intereses económicos directos en estas compañías". El resultado fue un artículo publicado en la revista *JAMA* titulado "Disfunción sexual en Estados Unidos: prevalencia y variables predictivas". En él se afirmaba, supuestamente con objetividad científica, que un 43 por ciento de la población femenina de Estados Unidos sufría la "nueva enfermedad" definida según los intereses de la industria farmacéutica. Un 43 por ciento... Millones y millones de clientes, por tanto. Un prometedor negocio se había gestado, por tanto, en la llamada "economía del conocimiento". Tan brillantes "científicos-accionistas" habían llegado a esos resultados estadísticos entrevistando a 15.000 mujeres con siete preguntas. Una respuesta positiva en una de ellas valía para ser diagnosticada como enferma. Uno de los *ítems* era la ausencia de deseo sexual durante dos meses seguidos. Eso, por ejemplo, era motivo para que un médico debiera recetar el medicamento: "Ello sin tener en cuenta si las pacientes estaban de

luto por la muerte de un ser querido, preocupadas por falta o exceso de trabajo, atrapadas en una relación insatisfactoria o gozando de una etapa de plenitud interior", dos meses sin deseo sexual convierten a una mujer en cliente de la Viagra femenina. El siguiente congreso sobre el tema se celebró en Boston. Lo financiaron dieciséis compañías farmacéuticas. El 50 por ciento de los asistentes admitieron tener intereses en la industria farmacéutica.

En esas condiciones es imposible la objetividad científica. Y, en efecto, el resultado pudo ser fatal. Hubo que esperar a 2004 para que la agencia reguladora de medicamentos de Estados Unidos retirara la Viagra femenina del mercado debido a sus muy nocivos efectos secundarios (cáncer de pecho, enfermedad cardiaca, etc.).

¿Y la supuesta enfermedad? ¿Existe o no existe? Teresa Forcades i Vila responde con mucha sensatez que "la disfunción sexual femenina (como cualquier otra enfermedad) tiene que ser estudiada en función de los intereses médicos de las mujeres afectadas y no en función de los intereses económicos de algunas de las empresas más ricas del planeta" (Forcades, 2008: 5). Tiene que ser la investigación científica libre y desinteresada la que decida la verdad del asunto, impidiendo así que grandes empresas hagan negocio con la vida de las personas. Eran malos tiempos: allá por el año 2008, hacía falta ser monja o, por lo menos, cristiano, para tener algo de sensatez al hablar sobre la investigación científica. Mientras tanto, las autoridades académicas, los rectores, los directores generales de universidad, los decanos y los ministros, no solo los de derechas, sino también los laicos y socialistas, vociferaban insensateces y calumnias contra el movimiento estudiantil y negaban que las empresas pudieran ser una interferencia nociva en la actividad universitaria.

A continuación, Teresa Forcades i Vila presenta un asunto infinitamente más grave, aunque su lógica sea, en realidad, la misma. Muy resumidamente: en 2005, la OMC obligó al Parlamento indio a aprobar una nueva ley de patentes que impedía a la India comercializar medicamentos genéricos protegidos por patentes en los países ricos. Hasta entonces, estos medicamentos genéricos indios estaban siendo comercializados en otros

países pobres, sobre todo en África, donde existen más de 30 millones de personas infectadas de VIH. "Por falta de medicamentos antirretrovirales, tres millones de africanos mueren todos los años de SIDA" (ibíd.: 6). Hasta la ley de 2005, gracias a los genéricos indios una porción creciente de africanos tenía acceso a unos antirretrovirales cuyo precio se había reducido de 1.500 dólares a 150 por persona y año. Médicos sin Fronteras, tras denunciar ante la OMC el desastre humano que iba a causar la medida, "denunciaba que, además de prohibir la producción de genéricos en los países pobres, las compañías farmacéuticas se negaban a comercializar en dichos países los medicamentos que no les aportaban suficientes beneficios. El ejemplo que ponían era el de la combinación antirretroviral Kaletra de la casa Abbott. La casa Abbott ha comercializado recientemente una versión del Kaletra que no necesita refrigeración. A pesar de la gran utilidad que un preparado así tendría en el contexto africano, debido a las elevadas temperaturas y a la frecuencia con que se interrumpe el suministro eléctrico, la casa Abbott se ha negado a comercializarlo en África" (ibíd.: 8).

Todo esto es lo normal en un mercado capitalista. Es una atrocidad, pero ¿tiene algo que ver con la mercantilización del saber científico? En principio, no. Pero lo que sí tiene que ver es lo que viene a continuación. Los directivos de las grandes compañías farmacéuticas no es que tengan el alma helada o el corazón de piedra. Sin duda no son insensibles ante tanto sufrimiento. Ahora bien, "la industria farmacéutica explica que todo ataque al derecho de patentes en el Tercer Mundo, y en particular en África, con relación a los medicamentos contra el sida, significará el final de unas investigaciones que ya nadie querrá financiar" (ibíd.: 13). Más claro, el agua. Desde el punto de vista empresarial, no hay investigación si no hay rentabilidad. Si las empresas no ganan dinero a paletadas, se acabó lo de financiar investigaciones. "Si se sigue dicho razonamiento, el progreso no podría continuar sin el precio de millones de vidas humanas que habitan en el Tercer Mundo [...] ¡Esto equivale a condenar a muerte al 90 por ciento de quienes tienen necesidad de medicamentos para seguir viviendo, para que los precios sigan siendo elevados para el 10 por ciento de los privilegiados! Esta dialéctica obscena en la que, de modo unánime, quiere encerrarnos la

industria farmacéutica de los países ricos, es el inicio de un reinado del terror" (ibíd.).

Ahora no vamos a poner más ejemplos. Toda la reforma educativa que se nos ha impuesto desde 1999 camina hacia esa barbarie. La propaganda siempre ha sido la misma: la adaptación de la universidad a los nuevos "retos" y "desafíos" sociales. Los ministros europeos que se reunieron en Bolonia se felicitaban por estar consiguiendo "que los sistemas de educación superior e investigación se adapten continuamente a las necesidades cambiantes" y "a las demandas" y "retos" de lo que por aquel entonces se llamaba pomposamente "sociedad del conocimiento".

A la postre, esa "sociedad del conocimiento" no ha resultado ser más que la sociedad basura que el capitalismo actual necesita para funcionar. Ahora habrá quien diga que el Plan Bolonia era bueno, pero que no pudo aplicarse porque faltaron los medios para ello a causa de la crisis económica. La realidad es muy distinta. Para empezar, esta crisis económica no es solo una crisis; es, ante todo, una salvaje revolución neoliberal que está aprovechando la debilidad de los trabajadores para desmantelar todas las conquistas sociales que se habían consolidado en legislaciones e instituciones estatales desde la Segunda Guerra Mundial. Una de estas conquistas era la enseñanza pública. Por tanto, no es que la crisis haya frustrado Bolonia, es que Bolonia era una de las avanzadillas de la crisis. Esto lo denunciaron con clarividencia incontestable los estudiantes que lucharon incansablemente contra el Plan Bolonia desde el año 2000. Se les llamó apocalípticos y antisistema. No eran apocalípticos: se quedaron cortos en sus previsiones más pesimistas. El desastre causado ya a la enseñanza pública superior supera ya los peores pronósticos. Sí eran, en cambio, antisistema; y, en eso, tenían toda la razón, pues el Plan Bolonia no era una reforma educativa; era, como se ha demostrado, un capítulo entre otros de esta brutal revolución capitalista que estamos sufriendo.

Algunos aspectos de este proceso que está terminando con la universidad estatal interesan especialmente al tema que nos ocupa, que no es otro que el de la necesaria *autonomía* del conocimiento superior, en tanto que conocimiento *teórico*. Por ejemplo, conviene comentar el papel que ha

jugado todos estos años la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA), cuyo primer objetivo es "la medición del rendimiento del servicio público de la educación superior universitaria y la rendición de cuentas a la sociedad". Esta agencia, como puede suponerse, es enteramente solidaria con toda la ideología de la calidad que está acompañando al proceso de liberalización económica. Para hacerse cargo de lo que verdaderamente está en juego en el asunto de la "calidad" es importante notar en qué se distingue de la "excelencia" (término tradicional con el que referirse al "buen hacer" en el marco de la Academia). Podemos definir esta como la *rigurosa adaptación a las exigencias teóricas internas que impone la disciplina científica de la que se trate en cada caso*. Por lo tanto, una evaluación de la "excelencia" solo podrá realizarse desde el *interior* de cada disciplina, pues, evidentemente, solo conociendo en qué consisten sus exigencias teóricas propias se podrá evaluar en qué medida y con qué grado de profundidad y rigor se están sometiendo a ellas docentes e investigadores. Ahora bien, cuando de lo que se trata es de conseguir que la universidad se adapte a las cambiantes necesidades de "la sociedad" —es decir, de exigirle que "rinda cuentas" a la sociedad que la financia o, lo que es lo mismo, de proporcionar a la "sociedad" mecanismos para fiscalizar la labor de la universidad y asegurarse de que esta se adapte rigurosamente a las exigencias prácticas externas que le impongan las frenéticamente cambiantes necesidades de la "sociedad del conocimiento"— es evidente que habrá que buscar un nuevo "patrón de medida" con el que evaluar la actividad universitaria: la "calidad". Lo que caracteriza al, digamos, "universo calidad" es que no necesita delegar la evaluación de la Academia en especialistas de cada disciplina —a los que, más bien, se considera una banda de presuntuosos, merecedores de la mayor desconfianza, corruptos e indolentes que solo persiguen su propio interés pero que se presentan compinchados como depositarios de un no sé qué casi sagrado (y a los que, por supuesto, se trata en consecuencia)—. Por el contrario, la evaluación se confía a un grupo de rigurosos "especialistas en calidad", expertos en medir parámetros objetivos según criterios externos, criterios que, evidentemente, garanticen una correcta adaptación a las demandas de la "sociedad". A día

de hoy, los parámetros fundamentales de medición de la calidad son los llamados "índices de impacto", cuidadosamente medidos por empresas privadas estadounidenses, entre las que destaca Thomson Reuters, especializada en medir la calidad ya sea de pepinos, hoteles o tesis doctorales sobre Hegel.

La diferencia con lo que ellos llamaron la lógica de la "excelencia" es palpable. En la tan denostada universidad "humboldtiana" no hay ninguna autoridad más alta que la de doctor. Hay, sí, una autoridad más alta que un doctor: dos doctores, o tres o cinco, discutiendo en público en ese escenario que se llama la historia de la ciencia y que tiene por actas las bibliotecas científicas de todo el planeta. A esto se le llama, en efecto, Ilustración. Y al combatir esta universidad de la Ilustración, no se está abogando por algo más novedoso o más creativo, porque no lo hay. Durante todos estos años hemos tenido que tragarnos a los ideólogos de Bolonia decir que desde los tiempos de Newton todo ha cambiado excepto la forma de dar clases en la universidad y que ya era hora de reformar tanta antigualla. Y hemos tenido que aguantar a los pedagogos riéndoles la gracia. Pero basta ya de dislates. Las instituciones de la Ilustración no pueden ser "superadas", porque tienen la virtud (como hemos intentado mostrar en el capítulo 8) de que son susceptibles de *progreso* o, mejor dicho, son la condición para todo progreso que lo sea de verdad. Esta "revolución educativa" se ha vendido como un completo cambio de paradigma que —se dice— ha sustituido la "cultura de la enseñanza" por la "cultura del aprendizaje" y ha "enseñado a enseñar a los enseñantes" (prometiendo la "formación continua" y "a la carta" a lo largo de "toda la vida" y cosas semejantes). Pero su verdadero resultado ha sido superar la Ilustración para devolvernos a una oscurísima Edad Media.

Pensemos, por ejemplo, en el sistema de acceso a la función pública. Las oposiciones podían ser un procedimiento corrompible o corrompido, pero *había que corromperlo para que lo fuera*, porque la idea no puede ser mejor. Cinco máximas autoridades académicas argumentan y contraargumentan en pública discusión con los candidatos, con las puertas abiertas a la luz de toda la ciudadanía, sobre el valor científico de sus

conocimientos. No hace muchísimos años, incluso, los opositores tenían tiempo ilimitado para defender sus argumentos y el tribunal para rebatirlos o confirmarlos.

Todo ello ha sido actualmente sustituido por el dictamen de unas comisiones que discuten a puerta cerrada, encapuchados como inquisidores y como verdugos del Santo Oficio, consultando *rankings* de impacto mercantil, elaborados por agencias financiadas por corporaciones económicas que no pueden dar la cara porque no la tienen. Esto es, precisamente, un nuevo feudalismo, pues, en efecto, el feudalismo, el Antiguo Régimen, era, sobre todo, el *reino de lo privado*. Y las empresas privadas no son más que nuevos feudos contemporáneos.

El sistema de oposiciones (y la idea de que el profesor tiene que ser consiguientemente un funcionario del Estado), en realidad, no es *un* sistema. Es la infraestructura misma de la investigación científica, el más eficaz de los artilugios institucionales inventados para garantizar a la investigación científica unas condiciones materiales de ejercicio público, libre y desinteresado. En realidad, con el tan criticado "sistema de oposiciones" lo que estaba en juego era la definición misma de conocimiento superior. La idea, en definitiva, de que *solo la ciencia puede juzgar a la ciencia*. La universidad es una comunidad de doctores (o de aspirantes a serlo) más arriba de los cuales no puede haber autoridad alguna. No hay ningún exterior a la ciencia desde el que puede juzgarse la verdad de un teorema, la conveniencia de una investigación, la relevancia de un experimento, la idoneidad de un currículum, un departamento o un proyecto científico.

En el marco de las luchas contra Bolonia, circuló un dicho que hacía reír a todo el mundo, sobre todo a la gente que se consideraba de izquierdas: "A ver si por lo menos Bolonia nos trae el capitalismo y terminamos así con el feudalismo en la universidad". Esta gracia miserable encierra una gravísima e irresponsable confusión. Bolonia no ha terminado con la universidad feudal, sino con lo que en ella quedaba de Ilustración. Bolonia ha socavado las instituciones republicanas que articulaban la vida universitaria. Y en su lugar ha instaurado el reino de lo privado. Con el

pretexto de acabar con la corrupción feudal de las instituciones, ha acabado con las instituciones mismas, abriendo, además, las puertas al salvajismo de los feudos más corruptos y poderosos. Para combatir la corrupción de algunos catedráticos (en lugar de hacer caer sobre ellos todo el peso de una inspección de servicios decente), se ha puesto a la universidad en manos del Banco de Santander o de Inditex.

Lo increíble es que toda esta monumental estafa ha venido ataviada con una jerga izquierdista, vestida con todos los tintes antiinstitucionales de mayo del 68. Entre los pedagogos izquierdistas, los tecnócratas disfrazados de pedagogos, los anarcocapitalistas a lo Esperanza Aguirre y los banqueros posmodernos (que, como Monti, consideran “muy aburrido” tener que trabajar en un sitio fijo con un contrato decente[29]), el asunto era siempre acabar con las instituciones republicanas de la Ilustración y sustituirlas por recetas más flexibles, imaginativas, creativas, lúdicas, antijerárquicas, personales, motivadoras... Ni la escuela pública —una de las más gloriosas conquistas de la clase obrera— se ha librado de este salvajismo lobotomizado. En lugar de admirar con asombro la dignidad y la belleza de esa institución que se mantiene en pie gracias a décadas de luchas incansables de gente muy pobre, se la consideró una “institución disciplinaria”, un “aparato ideológico de Estado”, un “dispositivo de vigilancia y castigo”... Foucault, Deleuze, Bourdieu (incluso Althusser, aunque menos) se pusieron así al servicio de un tsunami neoliberal que no los necesitaba en absoluto, pero que no tardó en apropiarse con mucho gusto de su jerga. Cuarenta años después, hemos contemplado estupefactos cómo el desmantelamiento de la universidad pública decretado por la OMC en 1999, se ha servido de la misma manía antiinstitucional para presentarse al público. Una vez más, se trataba de “suprimir las tarimas” y las “jerarquías”, de suprimir, en suma, la diferencia entre saber y no saber.

En realidad se fue mucho más allá y bien caro que lo vamos a pagar en otros ámbitos. No hay más que recordar las ocurrencias foucaultianas en los años setenta, abogando por superar la “forma tribunal” e incluso “la diferencia entre inocente y culpable”. Se llegó a perder hasta tal punto el

norte de la cuestión, que resultaba de lo más de izquierdas hacer una apología del linchamiento —como hace Foucault en *Microfísica del poder* — creyendo haber dado con la piedra filosofal que nos permitiría convertir el Derecho en algo más "espontáneo", "popular" y "creativo"[30].

El resultado de semejantes actitudes es que, en los últimos diez años, incluso los votantes de "izquierda" han ido aceptando más o menos sin rechistar la privatización de toda la gestión de las instituciones públicas, con la consiguiente degradación de las condiciones laborales que ello conlleva y la perversión de todo el orden de prioridades humanas que hay en juego. Tenemos ya un sistema de correos privado, una seguridad privada, una policía privada, unos ferrocarriles privados, una televisión privada, una justicia cada vez más privada y una enseñanza y una sanidad en la que lo privado no cesa de ganar terreno a lo público. Es impresionante comprobar cómo esta reconversión mercantil que ha destruido en una década el Estado de bienestar y las garantías constitucionales más elementales, flexibilizando todo el tejido institucional republicano a favor de las demandas mercantiles, se ha llevado a cabo ataviado con la famosa jerga sesentayochista (que nada tiene que ver con lo que realmente fue el 68, supongo que no es necesario insistir en ello). Se lograba, así, que nadie se atreviera a partir una lanza a favor del Estado, de la escuela, de la sanidad pública, del sistema estatal de correos y telecomunicaciones, de los ferrocarriles estatales, etc. El ejemplo de la universidad es pavoroso: las órdenes de la OMC y el GATS han sido obedecidas con todo el entusiasmo del mundo en la comunidad académica por todos sus ministros, rectores, vicerrectores y directores generales de "izquierdas". Luego, sencillamente, han venido las derechas a rematar la faena y han barrido con todo.

Así, pues, respecto a la universidad, todo el mundo se subió al carro de la revolución neoliberal. Excepto el movimiento estudiantil, que, paradójicamente, tuvo que volverse muy "conservador". Como el desmantelamiento de la universidad pública se vestía con los ropajes de una "revolución cultural y educativa", los estudiantes antisistema aparecían — para periodistas y autoridades académicas— como desconcertantemente

conservadores. Y en cierto sentido lo eran, porque, como comenzábamos diciendo al comienzo de este libro, el movimiento estudiantil ha sido muy consciente de que hay cosas que siempre hay que *conservar a cualquier precio*: la dignidad, por ejemplo. Es decir, *la posibilidad de estar a la altura de cosas tales como la verdad, la justicia o la belleza.*

La universidad tiene la obligación de conservar a cualquier precio la dignidad de la ciencia, la dignidad de los estudios superiores. En lugar de ponerse al servicio de la sociedad, la universidad debe ser con dignidad aquello que le corresponde ser, para que así la sociedad pueda sentirse *orgullosa de tener una universidad*.

Para calibrar la magnitud del desastre que se está causando en la comunidad científica no hay otro observatorio más adecuado que la filosofía. Es en la historia de la filosofía en donde, con un trabajo teórico inconmensurable, se fueron desgajando las distintas ciencias, hasta que cada investigación fue ocupando su lugar en una inmensa ciudad inteligible. Desde su perspectiva, se ve con estupefacción que toda esta complicada geografía inteligible asentada con el esmero de los siglos, esté siendo redistribuida con criterios de *marketing* empresarial. Porque, además, esta sociedad que impone ahora sus "retos" y "desafíos" a la universidad, no solo es una sociedad en cambio constante, sino una sociedad en cambio vertiginoso, que tiene que estar preparada para cualquier imprevisto mercantil. Por eso, todos los planes de Bolonia se han empeñado en ser "multidisciplinares" y "pluridimensionales", al tiempo que se imponía lo que se llamó la "formación continua" (formación a lo largo de toda la vida por medio de másteres). La otra cara, por supuesto, era la sustitución de una parte importante del profesorado funcionario por profesorado contratado sustituible en función de las cambiantes demandas. En 2001, la LOU ya anunció que hasta un 49 por ciento de los profesores serían contratados. Desde entonces, se impusieron los contratos más precarios y peor pagados. Se puso a trabajar gratis a los becarios y, luego, a los aspirantes a becarios. Ahora, la crisis convertirá en norma lo provisional. La profesión de profesor o de investigador ya no se decidirá como una función pública del Estado, sino como cualquier otro trabajo en un mercado laboral basura.

Evidentemente, todo esto supone un grave atentado contra la unidad y la dignidad de las disciplinas como tales. Lo que se pretende (además de controlar la investigación) es formar, o bien profesionales ultraespecializados en áreas muy particulares o bien, por el contrario, sujetos flexibles que, teniendo algún conocimiento, por precario que sea, de distintas disciplinas, puedan adaptarse con facilidad a los cambios vengan de donde vengan. Ambas posibilidades suponen inequívocamente una desintegración disciplinar. Las reformas impuestas por criterios de mercado suponen un grave peligro para la dignidad y consistencia de las facultades que son, en definitiva, las garantes de que los distintos ciclos de estudios tengan una unidad y coherencia estrictamente académica (es decir, de que el *currículo* se establezca según exigencias teóricas internas de alguna disciplina científica). La propaganda intentó ocultar este atentado tras una presunta defensa de la libertad, optatividad y flexibilidad en la que se basa el sistema de créditos, es decir, en la cínica defensa de que cada cual pueda "diseñar" libremente sus estudios en función de sus propios intereses. Se llegó a hablar de que, tras la consolidación del EEES, ya no habría "títulos académicos", sino unas especies de tarjetas de crédito en cuya banda magnética los alumnos podrían ir grabando sus grados, másteres, cursillos, destrezas y competencias. Lo que es tanto como decir que, al final, no solo no habrá facultades, sino que tampoco habrá *profesiones*. Y que, por tanto, ya no habrá *convenios colectivos*, que es de lo que se trata. Cada uno acudirá en pelotas al mercado laboral con su carné de "destrezas" entre los dientes y se las arreglará en solitario como pueda.

Una vez deteriorados los criterios de unidad académica —que solo pueden quedar garantizados por una rígida estructura de escuelas, facultades y departamentos—, nos encontramos, por supuesto, con otro tipo de coherencia: la que impone el mercado. Ese mercado va a castigar la falta de coherencia mercantil en la elaboración del currículum, por mucho que sobre coherencia académica. Y no hay ningún motivo para pensar que las exigencias mercantiles vayan a ser menos destructivas respecto a la teoría y la ciencia de lo que han sido en todos los otros ámbitos humanos. Los mercados no han sabido ni siquiera gestionarse a sí mismos, generando una

crisis mundial sin precedentes; mal van a gestionar cosas tales como la sanidad o la educación.

Al poner a la universidad "al servicio de la sociedad", lo que se ha hecho ha sido suprimir el *khorismós* que protegía un espacio para la autonomía de la razón, abriendo sus puertas al vandalismo social y mercantil. Al "flexibilizar" —como suele decirse— las estructuras académicas, lo que en realidad se ha hecho ha sido colonizar el terreno que el trabajo teórico había logrado —en una labor de siglos y de milenios— arrancar al régimen del Tiempo. Pues, en efecto, la única arma que el trabajo conceptual tiene contra la historia es la consolidación de una ciudad inteligible, que, a la postre, viene a materializarse en la división y demarcación en escuelas, facultades, departamentos, etc. La "geografía" de la academia es el resultado de millones y millones de discusiones científicas en las que han trabajado los más grandes genios de la humanidad y una multitud inabarcable de científicos, investigadores, profesores y alumnos. Pretender "flexibilizar" esas estructuras es mucho más grave y todavía más absurdo de lo que sería colorear el *Guernica* de Picasso o modernizar *Las Meninas* de Velázquez con los retoques a la moda que fueran más rentables. Al penetrar en el recinto académico, la sociedad suprime el espacio mismo de lo teórico, que no era, en realidad, sino un espacio robado al tiempo y a la historia. En su lugar no queda sino un espectáculo devastador en el que —como haciendo realidad lo que fuera el estúpido sueño de Feyerabend[31] — los distintos tejidos científicos se han desgarrado en mil jirones que ahora se venden al peso y al mejor postor, buscando subvenciones por aquí y por allá en una especie de mercadillo en el que hay que gritar para captar la atención de los mejores clientes.

Se da la circunstancia, sin duda, de que esa sociedad a la que supuestamente hay que servir es, además, la sociedad capitalista, es decir, una sociedad criminal y suicida. Ahora bien, la verdadera cuestión de fondo no reside ni mucho menos en que la OMC y los "mercados" hayan suplantado la legítima voz de la sociedad y la ciudadanía. El asunto es que, en la Academia, la sociedad misma no tiene nada que decir casi *por*

definición. Y a estos efectos da igual que hable a través de la OMC o a través de Belén Esteban, Ramoncín o Jiménez Losantos. Si una sociedad quiere impedir que la OMC meta sus narices en el teorema de Pitágoras, lo mejor que puede hacer es abstenerse de hacerlo ella misma, prohibírselo a sí misma mediante legislaciones implacables (cuya receta, por cierto, hace ya tiempo que se inventó y consiste básicamente en eso que se llama libertad de cátedra de carácter vitalicio combinada con una generosa e incondicional financiación estatal). Por el contrario, una vez que se ha abierto una puerta a la sociedad ya nada puede impedir que comience hablando Ramoncín y acabe por hablar la OMC.

El que se trate, al final, de la OMC, no introduce ninguna diferencia sustancial respecto al problema platónico-kantiano-materialista antes planteado, sino *una cuestión de grado*: aunque, eso sí, se trata de una cuestión de grado desmesurada y monstruosa. El uso teórico de la razón puede hacerse una idea de la magnitud del descalabro al contemplar lo acontecido respecto al uso práctico de la razón. Aunque también es necesario que este se haga una idea al compararse con aquel. Estamos demasiado sumergidos en el nihilismo para hacernos cargo de la zozobra de la Ilustración con la que comienza el siglo XXI. El deterioro de ese espacio público que la Ilustración pretendía haber puesto en el centro gravitacional mismo de la ciudad, otorgándole todos los poderes, solo puede medirse pensando en el espectáculo denigrante de la publicidad. Hay que pararse a pensar un momento en lo que significa, por ejemplo, que un debate político en la radio (a veces sobre temas graves, trágicos o espeluznantes) sea interrumpido cada diez minutos por una voz sonriente que anuncia preservativos o rebajas en El Corte Inglés. O que algunos canales de televisión ingleses, luchando por imponerse a la competencia, ofrezcan sus telediarios con locutoras desnudas.

Cuando se habla de “adecuación” de la universidad, de que esta asuma los “retos” y los “desafíos sociales e históricos”, animando a su “siempre reticente profesorado” a no quedarse atrás en el tren europeo, *no se sabe, en realidad, lo que se está diciendo*. Las obras de la razón, ni en un sentido teórico ni en un sentido práctico, pueden medirse con el curso de la historia.

Por un lado, la historia de la ciencia ni avanza ni retrocede siguiendo ningún criterio temporal. Recordemos el texto de Husserl citado en el capítulo 4: "La consistencia de la ciencia es supratemporal, lo que significa que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época. En general, los fines en la vida son de dos especies: unos para el tiempo, otros para la eternidad; la ciencia es un título para valores absolutos, intemporales". Una época histórica no puede, ni siquiera a fuerza de expresarse hasta su último aliento, llegar a refutar ni a superar la más insignificante de las verdades científicas (la cual, en cambio, puede muy bien ser refutada por un niño —o un esclavo— que haya dado con un razonamiento mejor, que haya observado con mayor fortuna o que haya dado con mejores axiomas para plantear el problema). Y, respecto a lo que atañe al uso práctico de la razón, ¿cómo va la razón a adecuarse a los retos y desafíos históricos, cuando es precisamente ella la que tiene la autoridad de señalar a la historia sus metas y sus límites?

Con toda esta retórica de "los retos y los desafíos de nuestro tiempo" lo que se pretende es que sean las demandas y los intereses de la realidad los que expliquen a la razón lo que ella tiene que conocer y lo que ella tiene que decidir. Hemos invertido la Ilustración: ahora son los "mercados" y los "bancos", armados hasta los dientes, con ejércitos y policías, los que han decidido educar a la razón. La clase política ya no puede permitirse razonar ahí donde los mercados han sentenciado. En lugar de una sociedad en Estado de derecho, tenemos al derecho en estado de sociedad. A fuerza de pretenderse una "mano invisible" o una "astucia de la razón", la voz de los mercados se ha convertido en una instancia capaz de juzgar a la razón, como si esta, con todas las vacilaciones y las ambigüedades propias de su finitud, no pudiese confiar más que en la totalidad del curso real de las cosas para descubrir sorprendida lo que realmente se esforzaba en decir y lo que realmente quería exigir. Así pues, parece como si la realidad, con todas sus idas y venidas, agitándose por aquí y por allá, hoy matando palestinos o iraquíes, mañana abrasando kurdos, afganos o filipinos, vendiendo armamento en Sudán y hamburguesas en Miami, marcara el verdadero camino para resolver cualquier cuestión teórica o práctica, para clarificar,

en fin, las ambigüedades y vacilaciones que la propia razón, en los límites de su ciudad científica y jurídica, también tiene por su cuenta. Las idas y venidas de la historia universal se erigen así en la clave de las idas y venidas de la historia de la ciencia y el derecho. Es decir, que hemos desembocado en una situación tan desquiciada que ya no es que la realidad acabe hegelianamente por ser más astuta que la razón a fuerza de volverse ella misma más y más racional, sino que, *por decreto gubernamental* (o por decreto ni siquiera gubernamental, sino más bien por decreto bancario), se decide que la realidad sea *la razón que al final tiene más razón.*

No otra cosa se está diciendo desde el momento en que se plantea, por ejemplo, que los planes de estudio, las facultades o los departamentos universitarios deben adecuarse a las demandas sociales, y pasar por tanto a respirar, como todo lo demás en este mundo, según el ritmo de alzas y bajas bursátiles. Por una parte, se trata de negar el derecho que tiene la razón a exigir que el curso de la realidad se acomode a lo que *debe ser*, la autoridad que tiene la razón para exigir que las cosas no solo se acomoden *entre sí*, sino que se acomoden más bien a lo que las cosas *deben ser*. Por otra parte, se trata de obligar a la razón teórica a acomodar la universidad a otras cosas también muy grandes y vistosas, como, por ejemplo, El Corte Inglés, en lugar de permitirla perseverar en su negocio teórico consistente en acomodar el conocimiento al conocimiento (el conocimiento de hoy al conocimiento de ayer) en una búsqueda incesante de la verdad.

Se trata, en uno y otro caso, de una *invasión de lo privado* en el ámbito necesariamente público de la razón. La tragedia a la que asistimos es la de una reconquista por parte de los intereses privados de un espacio racional arrancado a la historia con el esfuerzo de dos milenios de trabajos científicos y jurídicos. La marcha de Europa converge así, en realidad, muy lejos del lugar que Grecia hizo posible en el inicio de nuestra civilización occidental; ese lugar en el que los filósofos griegos preservaron de las vicisitudes del tiempo y de la historia un lugar en el que, en vez de ocurrir las cosas, era posible pensar sobre las cosas.

Es, como venimos diciendo, la derrota de la Ilustración y el anuncio de un nuevo feudalismo. La cosa se suele ver más clara si en lugar de pensar

en la educación pensamos en el poder judicial. Los que han ideado los principios de la revolución educativa tendrían que ser emplazados a explicar por qué la idea de privatizar la enseñanza (o de adecuarla a las demandas y los intereses privados) es menos lesiva y menos absurda respecto al uso teórico de la razón de lo que supondría la misma operación respecto al uso práctico de la razón. La idea de una privatización de la universidad les parece a algunos de lo más razonable. ¿Y por qué no privatizar también los tribunales de justicia? Esta idea parece, en cambio, tan pintoresca y absurda, tan repugnante al sentido común, que nadie querría planteársela en serio. Ya es bastante haber tragado con la existencia de cuerpos policiales privados; pero la idea de una privatización del aparato judicial es vivida inmediatamente como abyecta e incluso contradictoria. Ahora bien, los ideólogos de Bolonia empeñados en poner la enseñanza al servicio de los intereses empresariales, que son siempre intereses privados, tendrían que explicar muy claro por qué no se puede privatizar la justicia sin que deje de ser la justicia y, en cambio, sí se puede privatizar el conocimiento o la verdad sin que dejen de ser el conocimiento y la verdad.

Para hacerse cargo de con qué estamos jugando es muy útil tomarse la molestia de hacer efectivamente el experimento de trasladar los principios de la revolución educativa a una hipotética revolución paralela del aparato judicial. ¿Qué significaría, en efecto, someter al cuerpo judicial a unas encuestas de calidad equivalentes a las implantadas en el cuerpo docente? ¿Qué significado podría tener la idea de un *control privado* del sistema judicial? No. Aquí todo el mundo entiende de inmediato que la independencia del poder judicial, sin la cual no habría Estado de derecho, depende directamente de su carácter estatal. Estatal quiere decir, por supuesto, estatal, y no gubernamental. Eso conlleva, de modo fundamental, que, de alguna manera, pertenece a la esencia de los jueces el ser funcionarios vitalicios que no puedan ser chantajeados en el ejercicio de sus funciones por otros poderes sociales (tampoco por el Gobierno de turno) que pudieran, por ejemplo, amenazar con restringirles el contrato por considerar, por ejemplo, que una determinada sentencia resulta poco rentable a largo plazo. Imaginemos, si no, un sistema jurídico en el que

hubiera un tribunal superior al Tribunal Constitucional encargado de juzgar o "evaluar" los actos jurídicos según criterios no jurídicos sino, por ejemplo, económicos. De este modo, el Tribunal Constitucional, tal y como es su competencia, sería el encargado de medir con la Constitución el desarrollo legal del cuerpo político y social, pero, al mismo tiempo, tendría que someterse a las exigencias más profundas del curso de las cosas y, sobre todo, de quienes lo financian o tienen poder económico suficiente para intervenir en él. Imaginemos, pues, que el Tribunal Constitucional tuviera no solo que medir la conformidad a ley de la actividad gubernamental y legislativa, sino que, al mismo tiempo, tuviera que consultar al curso histórico de la realidad "a ver qué tal le va" y a ver "qué se demanda", qué "se necesita", cuáles son los nuevos "retos" y los nuevos "desafíos" de la historia. En definitiva: que el referente último de nuestro ordenamiento jurídico, en lugar de ser algo así como la Declaración de los Derechos Humanos, estuviera encarnado por unas instituciones *privadas* que señalaran de continuo al Tribunal Constitucional los retos y los desafíos a los que tiene que adecuarse y a los que tiene que obligar a adecuarse a todas las instituciones judiciales, todo ello mediante la aplicación de unas encuestas de calidad elaboradas a base de indicadores de rentabilidad basados en último término en las reacciones de la Bolsa frente a las sentencias dictadas por los tribunales de justicia. Imaginemos que unas "comisiones evaluadoras" convenientemente financiadas por el capital privado midieran constantemente la adecuación de la actividad del Poder judicial a unas metas decididas por la OMC o dictadas, cada mañana, por "los mercados". Que, en virtud de la baja calificación obtenida en los índices de impacto de la calidad judicial, se aconsejase al Ministerio de Justicia la supresión de determinado tipo de sentencias —por ejemplo, las atinentes a la contaminación industrial—, e incluso la supresión de ciertos trabajos poco rentables —como el de abogado de oficio— y de ciertas instituciones judiciales consideradas obsoletas (según, naturalmente, criterios de "calidad" y no de "excelencia"). Imaginemos, además, que los jueces, de forma general, pudieran ser *cesados* a causa de la sentencia que hubieran dictado, es decir, que pudieran ser cesados en virtud de cómo

desempeñaran legalmente su función. O sea, tan sencillo como que, en virtud de intereses privados, los jueces pudieran ser *despedidos*, lo que implicaría, naturalmente, haber suprimido la condición de funcionario vitalicio a los jueces, integrándolos en un cuerpo más *flexible y dinámico* de contratados y asociados judiciales de tres, seis y ocho horas. Carl Schmitt, al menos, tenía razón en una cosa: *el poder no lo tiene quien lo ejerce, el poder lo tiene quien te puede destituir por cómo lo ejerces*. Lo que estamos imaginando, por tanto, supone lisa y llanamente acabar con el poder judicial y con toda posibilidad de una división de poderes según derecho. El resultado es equivalente, sin más, a una *justicia privada*, sea lo que sea lo que esto pueda venir a significar.

La idea, como idea, es, sin duda, absurda. Y, sin embargo, fue precisamente esa idea la que se intentó constitucionalizar, ya en 1997, con el Acuerdo Multilateral de Inversiones (el famoso AMI, o MAI, por sus siglas en inglés). Se trataba, en verdad, del primer intento de imponer lo que hoy en día se está volviendo a negociar bajo el nombre de TTIP, *Transatlantic Trade and Investment Partnership*. Conviene rememorar esta historia desde sus orígenes. El AMI empezó siendo gestionado en la OCDE y se vino abajo a raíz de que Francia se retiró del proyecto, en virtud, fundamentalmente, de las potentes manifestaciones populares que hubo en su contra. Entonces, el proyecto, sencillamente, pasó de la OCDE a la OMC y empezó a ser gestionado y empotrado en otros distintos acuerdos (por ejemplo, el GATS, el Acuerdo General sobre el Comercio de Servicios)[32]. La cosa comenzó a fraguar, así, en la sombra, sin necesidad de salir a la luz pública. Pero lo bueno que tenía el AMI original es que decía las cosas muy claras: se trataba de “redactar la Constitución de una economía global única”; en suma, de que las grandes multinacionales pudieran llevar a los tribunales —a un tribunal superior, gigantesco, internacional (instalado quién sabe si en la cumbre más alta de las Montañas Rocosas)— no ya a los Gobiernos por dictar decretos, o a los Gobiernos por ejercer su función ejecutiva (lo que a lo mejor no estaría tan mal), sino a las asambleas legislativas, es decir, al espacio mismo de la soberanía y la fuente de toda

legitimidad[33]. Es preciso un notable esfuerzo de la imaginación para imaginarse a un Parlamento nacional siendo juzgado por el delito de haber acordado una ley lesiva para alguna inversión extranjera. Ahora bien, esta es, en efecto, la posibilidad que el AMI pretendía hacer realidad. Y esto es lo que con esa peculiar forma de legitimidad que otorga el derecho del más fuerte, se fue imponiendo bajo la forma de regulaciones internacionales que han atado de pies y manos a los Parlamentos nacionales.

La cosa podía parecer absurda y criminal desde muchos puntos de vista, pero el jacobinismo económico que pretendía legitimar el AMI, también tenía, al igual que nuestra presente revolución educativa, sus buenas razones de peso. Se trataba, simplemente, de acomodar los ordenamientos constitucionales de los distintos Estados-naciones a los retos y desafíos planteados por una realidad en la cual: 1) de las quinientas multinacionales mayores del mundo, 477 tienen su sede en uno de los 29 países de la OCDE, que fueron los que impulsaron el proyecto del AMI; 2) según las estadísticas mundiales, de las cien primeras potencias económicas del mundo, 51 son multinacionales y solo 49 son Estados; 3) las doscientas sociedades económicas mayores del mundo movilizan la tercera parte del comercio mundial; 4) la riqueza de tres multimillonarios (entre ellos Bill Gates) superaba en 1998 el PIB de los 48 países más pobres del planeta; los 15 más ricos superaban el PIB de todo el África subsahariana; los 84 más ricos el de China y sus 1.200 millones de habitantes[34]. Así pues, ¿habrá algo más sensato —se podría decir— que adaptar, flexibilizar y modernizar las Constituciones nacionales para que respondan a la nueva problemática de esta realidad, en la cual las empresas e incluso las fortunas personales pesan ya más que los países?

Esta pregunta es capaz de helar la sangre que circula por las venas del pensamiento ilustrado. Su mero planteamiento implica contemplar la posibilidad de una justicia privada, lo que supone, a su vez, desmantelar la posibilidad de toda división de poderes y reconocer *de facto* como impracticable la posibilidad de un Estado de derecho. Sin embargo, el AMI solo pretendía dar a la cruda realidad, carácter de ley. Ahora, con la crisis

actual, la cruda realidad se nos ha echado encima. Ya no hace falta disfrazarse de ley alguna. Los “mercados” tienen a los Estados y los Parlamentos atados de pies y manos; nadie va a osar mencionar cosas tales como la legitimidad o la soberanía.
La historia no devolverá jamás la razón que hoy se nos lleva. Cada milímetro que el mercado y el capital ganen a la razón hará falta luego reconquistarlo, contra la historia, con los mismos esfuerzos con los que en su día se le arrancaron. Porque, contra todo lo que el sistema hegeliano consiste en demostrar, la verdad y el derecho no solo no son aquello que el devenir histórico viene inevitablemente a condensar, sino que, muy al contrario, son efectos de la razón que se acomodan muy mal en la historia, como si les costara hacerse sitio en ella. La historia de la razón viene marcada por una muy mala relación con el curso histórico de las cosas. La verdad y el derecho no subsisten sin instituciones capaces de salvaguardarlos del Tiempo: esas instituciones son sus condiciones materiales de existencia y están expuestas a todo lo que conlleva su condición material.

El capitalismo ha colonizado el mar, la tierra y el aire. Aun así, todavía le quedaba el mundo inteligible por conquistar. Se han deshelado los polos, se ha contaminado la atmósfera, se ha esterilizado el suelo. El mundo de los negocios ha llegado incluso a cambiar de sitio los glaciares. Ha reventado el subsuelo terrestre con cientos de pruebas nucleares. Ha agujerado la capa de ozono en la estratosfera. Ha desquiciado genéticamente las semillas. ¿Por qué iba a dejar en su sitio el mundo de las exigencias de la razón? ¿Por qué iba a respetar la Verdad o la Justicia sin intentar sacarles partido económico?

Construir la geografía de las disciplinas científicas, dotarla de sus cátedras, secciones, departamentos y facultades, ha sido una labor de 27 siglos de esfuerzos heroicos y de trabajos incansables. Esa geografía representa y encarna la inmortalidad de Aristóteles, de Tomás, de Descartes, Newton, Darwin, Linneo, Lavoissier, Weber, Saussure, Einstein. Es la obra de la historia de la ciencia, ante la cual la sociedad solo tiene que sentir respeto y a la que solo se le puede exigir el servicio de que siga siendo

respetable. Es muy difícil hacerte oír en el interior de la comunidad científica. Para enmendar la más mínima cuestión a la ciencia sancionada, suelen ser necesarias décadas de esfuerzos, millares de páginas, ejércitos de colaboradores. Es una locura y un insensato absurdo legislar de modo que se otorgue al mercado el derecho a tomar ahí la palabra.

Los retrocesos de la verdad y el derecho son como los retrocesos sindicales de la lucha obrera. En cinco minutos de descuido, de traición o de equivocación, la clase obrera ha perdido derechos que han costado cientos de vidas, décadas de huelgas, sudor, hambre y sacrificios arrancar al poder histórico de la patronal. Estamos últimamente acostumbrados a ver cómo un Estado de bienestar que costó medio siglo edificar, se derrumba en una o en dos legislaturas. La suerte del Estado de derecho no será mejor. Ni siquiera sabemos en qué momento se legalizó y generalizó el despido libre y el contrato basura contra el que lucharon generaciones y generaciones de obreros que se dejaron la piel obligando a la historia a dejar un rincón para el derecho en su interior. Y es que las obras de la libertad se construyen con mucha dificultad contra la historia, pero se derrumban con suma facilidad. Las conquistas de la razón cuestan siglos, porque lo tienen todo en contra, excepto la libertad. Ha sido posible construir diques y presas capaces de contener la imponente fuerza de las aguas en los ríos más poderosos. Pero cuando se derrumban, todo vuelve a su cauce con extraordinaria rapidez. Los diques con los que la libertad contiene la fuerza de las cosas no son una excepción.

BIBLIOGRAFÍA

Alba Rico, S. (2001): *La ciudad intangible. Ensayo sobre el final del neolítico*, Guipúzcoa, Hiru.

Arendt, H. (1995): *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.

Aristóteles (1989): *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Círculo de Empresarios (2007): *Una universidad al servicio de la sociedad*, Madrid.

Domenech, A. (2003): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Editorial Crítica.

Eagleton, T. (1994): *El portero*, Madrid, Debate.

Fernández Liria, C. (1992): *Sin vigilancia y sin castigo*, Madrid, Libertarias.

— (1998): *El materialismo*, Madrid, Editorial Síntesis.

— (2000): "Panoptismo y Estado de Derecho. Una reflexión sobre las posiciones políticas de Michel Foucault", en *La impaciencia de la Libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva.

— (2001): *Geometría y Tragedia: el uso público de la palabra en la sociedad moderna*, Guipúzcoa, Hiru.

Fernández Liria, C. y Alba Rico, S. (2010): *El naufragio del hombre*, Guipúzcoa, Hiru.

Fernández Liria, C. y Alegre Zahonero, L. (2010): *El orden de 'El Capital'*, Madrid, Akal.

Fernández Liria, C. y Serrano García, C. (2009): *El Plan Bolonia*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Fernández Liria, C., Fernández Liria, P. y Alegre Zahonero, L. (2007): *Educación para la ciudadanía: democracia, capitalismo y Estado de derecho*, Madrid, Akal.

Forcades i Villa, T. (2008): "Los crímenes de las grandes compañías farmacéuticas", *Cristianisme i Justícia,* nº 141, Barcelona.

Gauthier, F. (ed.) (2005): *Maximilien Robespierre. Por la felicidad y por la libertad. Discursos*, Barcelona, El Viejo Topo.

Godelier, M. (1984): *L'idéel et le matériel*, París, Arthème Fayard.

Godelier, M., Marx, K. y Engels, F. (1969): *Sobre el modo de producción asiático*, Barcelona,

Ediciones Martínez de la Roca.

GRAY, J. (2000): *Falso amanecer*, Barcelona, Paidós.

HEGEL, G. W. F. (1969a): *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag./ (1997): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, AU.

— (1969b): *Phänomenologie des Geistes. Werke, III*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag. / (1978): *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, FCE.

— (1969c): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.Werke,XVIII, XIX, XX,* Fráncfort, Suhrkamp Verlag./ (1981): *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía,* México, FCE.

— (1969d): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke, XII*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag. / (1982): *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, AU.

HEIDEGGER, M. (1987): *¿Qué es Metafísica?*, Buenos Aires, Siglo Veinte.

HOBSBAWM, E. (1994): *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica.

HUMBOLDT, W. (2005): “Sobre la organización interna y externa de las instituciones científicas superiores en Berlín”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 38,* Facultad de Filosofía UCM, pp. 283-291.

HUSSERL, E. (1976): *La filosofía como ciencia* estricta, Buenos Aires, Editorial Nova.

LÉVI-STRAUSS, C. (1955): *Tristes tropiques,* París, Plon.

— (1976): *Elogio de la antropología*, Buenos Aires, Ediciones Calden.

— (1990): *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza Editorial.

KANT, I. (1987): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos.

— (2007): *Crítica del juicio*, Madrid, Tecnos.

KLEIN, N. (2007): *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós.

MARX, K. (1994): *El Capital*, vol. 2, Madrid, Siglo XXI.

ORTEGA Y GASSET, J. (1979): *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Alianza.

POLANYI, K. (1989): *La gran transformación. Critica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta.

— (1994): *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori.

PLATÓN (1985): *Apología de Sócrates*, en *Diálogos 1,* Madrid, Gredos.

— (1988)*: Teeteto,* en *Diálogos 5,* Madrid, Gredos.

— (1999): *Leyes, IX*, en *Diálogos 9*, Madrid, Gredos.

PLUTARCO (1985): *Moralia*, Madrid, Gredos.

ROUSSEAU (1990): *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial.

SENNET, R. (2006): *La corrosión del carácter*, Madrid, Anagrama.

SERRES, M. (1993): *Les origines de la géometrie,* París, Flamarion, pp. 12-13.

---

1 * Este libro ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Naturaleza humana y comunidad II" (FFI2009-12402), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

2 . En un cierto sentido será peor: los laboratorios farmacéuticos chuparán dinero público y se harán con un ejército de becarios que trabajarán pagados con el dinero de los impuestos (es decir, con el sueldo de otros trabajadores), con solo mostrar su interés mercantil en determinado laboratorio universitario cortado a su conveniencia. Este mecanismo, todavía algo más complicado, pero en esencia igual de criminal, lo hemos expuesto con más detenimiento en *El Plan Bolonia*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009.

3 * El contenido de este capítulo, lo mismo que —resumidos o ampliados— muchos de los argumentos de este libro, ha sido el hilo conductor de los libros de texto de *Educación Ético-Cívica, Filosofía y Ciudadanía* y *Educación para la Ciudadanía*, publicados por Akal. Intentábamos con estos libros, precisamente, hacer ver hasta qué punto la filosofía sirve para algo. Teníamos la convicción de que, si nuestros libros llegaban a penetrar en la enseñanza secundaria y el bachillerato, los alumnos contarían con un instrumental importantísimo para entender el mundo que les ha tocado en suerte vivir y también para poder actuar en él políticamente. Y, efectivamente, la cosa quedó demostrada de forma bastante aparatosa, ya que el ministro de educación, José Ignacio Wert, utilizó un párrafo de nuestros libros para explicar por qué tenía la intención de —así de simple— suprimir esas asignaturas (o por lo menos sus contenidos políticamente más conflictivos) (cfr. el prólogo a la 5ª edición de *Educación para la Ciudadanía*, Akal, 2012).

4 . Esta cita de la *Apología* no es literal, ni tampoco las que vienen a continuación. He hecho una recreación con vistas a poder resumir. Si se tratara de un comentario exhaustivo de este milagroso texto (que no puede ser aquí el caso), mis conclusiones serían, de todos modos, las mismas. En todo caso, la referencia es Platón, *Apología*, 37a y 38c.

5 . Fundamentalmente, cfr., bibliografía, Fernández Liria y Alegre Zahonero, 2007 y 2010. También en los aludidos libros de texto de *Educación Ético-Cívica* y *Filosofía y Ciudadanía* de la editorial Akal.

6 . Capítulo 7.

7 . Husserl (1976: 98) lo decía en el siglo XX con estas palabras: "La consistencia de la ciencia es supratemporal, lo que significa que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época. En general, los fines en la vida son de dos especies: unos para el tiempo, otros para la eternidad; la ciencia es un título para valores absolutos, intemporales".

8 . Por supuesto, sin derecho a venderla en el mercado. Pensemos, por ejemplo, en el caso mexicano: el 1 de enero de 2004 se levanta el ejército zapatista de liberación. El motivo es que la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) había obligado al presidente Salinas de Gortari a modificar el artículo 27 de la Constitución. Se trataba, precisamente, del artículo que protegía del mercado a los "ejidos", a las tierras comunales de los municipios. Cada municipio podía repartir

esas tierras entre su población para su explotación agrícola o mantenerlas para uso común si, por ejemplo, eran pastos para el ganado, pero en ningún caso esas tierras podían ser vendidas en el mercado. Esta prohibición que ponía la tierra comunal a salvo del capitalismo, fue la conquista más importante de Emiliano Zapata en la revolución mexicana. El TLC dio al traste con este último vestigio revolucionario. Al día siguiente, el EZLN declaró la guerra al Estado mexicano.

9 . Cfr., por ejemplo, el programa de ATTAC, http://www.attac.es/

10 . Parte del material que utilizamos a continuación en este capítulo fue publicado en una primera versión por la revista *Áreas* nº 31, en un artículo titulado "Marx y Polanyi. La posibilidad de un diálogo". En este artículo utilizábamos la misma argumentación para mostrar que las críticas de Polanyi a Marx eran bastante más "marxistas" de lo que muchos de sus discípulos quisieran pensar.

11 . Cfr. *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, recogido en la selección de textos citada en Kant, 1987.

12 . "Una vez dije, en los Estados Unidos, que los antropólogos éramos los traperos de la historia y que buscábamos nuestro tesoro en los cubos de basura de los historiadores. Lo cual provocó diversos movimientos: a mis colegas no les gustaba la comparación. Al acabar la sesión, se me acercó Margaret Mead y me dijo: 'hay palabras que no se deben pronunciar'" (Lévi-Strauss, 1990: 168).

13 . Como defendimos en el artículo citado de la revista *Áreas*, ningún antropólogo ha sido más consciente de este problema que Karl Polanyi.

14 . Por eso, la *Crítica de la razón pura* de Kant convierte el Tiempo en la forma *a priori* de la sensibilidad, es decir, de cualquier darse de las cosas. Ser y Tiempo son, en este sentido, lo mismo. Las categorías, los sentidos del ser, son determinaciones trascendentales del Tiempo, podríamos decir, "formas de leer la serie del Tiempo".

15 . Cfr. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, FCE, México.

16 . No olvidemos que son los poetas los que fuerzan la condena a muerte de Sócrates. Platón, en la *República*, propone que sean expulsados de la ciudad (cfr., más ampliamente, Fernández Liria, 2002: 115-171).

17 . Si —otra cuestión terminológica—, de acuerdo con Kant, llamamos historia a lo puesto en obra por la Libertad, entonces habría que volver a la idea de que todavía no ha habido tal cosa como historia (o bastante menos de lo que se pretende), pues la Libertad aún no ha logrado consolidar instituciones más que muy fugaz y precariamente en mitad de la batalla de las clases sociales.

18 . La portada de su libro *Capitalismo y nihilismo* (Akal, 2007) es precisamente el cuadro de Goya en el que Saturno (Cronos) devora a sus hijos. Por nuestra parte, hemos utilizado ampliamente la comparación del capitalismo con un renacimiento de Cronos en *Educación para la ciudadanía: democracia, capitalismo y Estado de derecho* (2007: 117). De cualquier modo, el libro clásico para explicar de qué modo la historia del capitalismo ha demolido la sustancia misma de lo social es *La gran transformación*, de Karl Polanyi.

19 . Me he explicado con mayor detenimiento en *El materialismo*, Síntesis, 1998.

20 . Como hemos defendido en los mencionados libros de texto de Akal, los Evangelios, en este sentido, dieron la pauta para cualquier posible guión de Hollywood capaz de funcionar. El esquema básico del "llanero solitario", que no depende de nada, ni a nadie obedece, pero que hace exactamente "lo que hay que hacer" (por eso todo el mundo quiere al final nombrarle *sheriff*), no encierra otra cosa que el asombroso espectáculo —que Kant dijo que "no podía dejar de interesar"— de un hombre que no está dispuesto a vivir a cualquier precio, porque entiende que hay algo —a lo que hemos llamado "dignidad"— sin lo cual la vida no merece ya ser vivida. Se trata, también, como ya vimos, del hilo conductor de la Apología de Sócrates ante la Asamblea. En este sentido, apuntándose al carro de lo que "no podía dejar de interesar", Hollywood apostaba

sobre seguro.

21 . Los materialistas se rompen las vestiduras al escuchar que "solo lo espiritual es real", pero no les parece mal que lo verdadero sea el todo. Lo malo es que la filosofía de Hegel no consiste en otra cosa que en demostrar que las dos cosas dicen exactamente lo mismo.

22 . Algunas de las cosas que resumimos aquí, fueron tratadas con más detenimiento, junto con Luis Alegre Zahonero, en un artículo titulado "La revolución educativa", publicado por la revista *Logos* (UCM). Sin embargo, ese artículo data del año 2005: nos quedamos muy cortos en nuestras previsiones más pesimistas.

23 . Cfr., también, Fernández Liria, 1998: capítulo 11.

24 . Las "rupturas" tampoco son, desde luego, antihegelianas, sino todo lo contrario, pues Hegel es un pensador dialéctico. Pero la ruptura epistemológica de Bachelard y su herencia no tiene nada de hegeliana, porque lo que no hay ahí es el tercer momento, el momento de la negación de la negación. Las más de las veces, en esa ruptura no hay ni siquiera contradicción sino, sencillamente, un muy burdo y muy espacial mirar hacia otro lado o en otro lado, es decir, un mero ocuparse de otra cosa. Eso sí, ese "otro sitio", esa "otra cosa" no es tarea fácil. No es fácil escapar a la ideología dominante, a la época histórica, al espíritu de un pueblo. Para eso hace falta, cuando menos, un tropiezo como el de Tales. Y una vez ahí hace falta, sin duda, una disciplina muy árida y austera, la disciplina del científico. Y también, un friso intimidatorio en una muralla que cuanto más alta sea, mejor.

25 . La necesidad de este voto de silencio, que en la antigua comunidad pitagórica duraba cinco años, fue muy elogiada por Hegel —que en estas cosas era insuperable, en verdad— en un texto sobre el que la pedagogía contemporánea habría hecho bien en reflexionar: "En general, podemos afirmar que este deber de abstenerse de charlatanerías es condición esencial de toda formación espiritual y de todo aprendizaje; es necesario empezar por saber asimilarse los pensamientos de otros, renunciando de momento a tener ideas propias. Suele decirse que la inteligencia se desarrolla por medio de preguntas, objeciones y respuestas, etc.; en realidad, no se desarrolla así, sino que se exterioriza de este modo. La interioridad del hombre se adquiere y desarrolla a través de la formación; por el hecho de que el hombre se atenga silenciosamente a sí mismo, no se empobrecen sus pensamientos ni se amortigua la vivacidad de su espíritu. Lejos de ello, el hombre adquiere de este modo la capacidad de captación y se acostumbra a comprender por qué sus ocurrencias y sus objeciones no sirven; y al ver cada vez más claramente por qué no sirven, va acostumbrándose a no tenerlas" (Hegel, 1969c: I, 186).

26 . Aventura que, por cierto, es la que describe la *Fenomenología del Espíritu* y, en realidad, el sistema hegeliano en su conjunto.

27 . No es en tanto falso que lo falso es un momento de la verdad, del mismo modo que no hay nada de malvado en un mal que no es el demonio, sino un astuto momento del bien. Esto que nos dice Hegel en el Prólogo de la *Fenomenología* es, en efecto, consecuencia inmediata del proyecto mismo de la obra, empeñada en demostrar, contra la esterilidad de la ignorancia defendida por Sócrates, la capacidad de la ignorancia para alumbrar el saber a fuerza de ignorar hasta el final. Cfr. Fernández Liria, 1998: capítulo 11.

28 . Y desde luego, tendría que hacerlo a través del Estado, para no condicionar a la comunidad científica eligiendo el departamento que más conviniera para sus negocios privados.

29 . http://www.publico.es/internacional/420011/monti-digamos-la-verdad-que-monotonia-el-puesto-de-trabajo-fijo

30 . Sobre esta deriva foucaultiana me he explicado con más detenimiento en Fernández Liria, 2000.

31 . Feyereband fue autor de una especie de panfleto epistemológico titulado *Contra el método* que se hizo muy famoso en los años setenta en ámbitos supuestamente muy inconformistas.

32 . Cfr. Susan George, "Atajar los males en su raíz", *Le Monde Diplomatique*, ed. esp., nº 39, enero

de 1999. Christian de Brie, "Cómo se hizo añicos el proyecto del AMI", *Le Monde Diplomatique*, ed. esp., diciembre de 1998. Bernard Cassen, "El librecambio como último reducto", *Le Monde Diplomatique*, ed. esp., nº 39, enero de 1999. Nuri Albala: "El AMI y sus riesgos", *Le Monde Diplomatique*, ed. esp., marzo de 1998.

33 . Esta "Constitución económica" pretendía impedir a los países firmantes —y ningún país con necesidad de capital extranjero habría podido dejar de firmarlo— aplicar, durante veinte años, cualquier legislación —por muy democráticamente que se hubiera acordado en el marco de la soberanía nacional— que no fuera aceptada por el "Tribunal Internacional de Justicia" que el AMI pretendía implantar. Por supuesto que, mientras tanto, y como contrapartida, se pretendía que toda multinacional tuviera "libertad absoluta para transferir sus capitales en cualquier momento, sin control, sin restricción, con libertad de cerrar de la noche a la mañana cualquier empresa, sin rendir cuenta a ninguna legislación nacional, y si una legislación nacional se le opone, con el derecho a recurrir al Tribunal Internacional de Justicia, el cual tiene derecho de condenar al país en cuestión por haber violado el tratado". Así, por ejemplo, "las multinacionales estarían exentas de cualquier legislación relativa a un salario mínimo" o a salvo de cualesquiera restricciones legales para el vertido de residuos contaminantes. De hecho, tal y como se señaló en su 85ª sesión de la asamblea anual, esta "revolución jurídica" habría supuesto el fin de las normas establecidas por la OIT y, en realidad, de la propia OIT (cfr. *Carta a los participantes a la 85ª sesión de la asamblea anual de la Organización Internacional del Trabajo*, 8 de junio de 1997, elaborada por el Acuerdo Internacional de los Trabajadores y los Pueblos).

34 . Datos obtenidos de los siguientes documentos: "Informe sobre el desarrollo de la ONU", cfr. diario *El mundo*, 10 de septiembre de 2000, p. 27; "Informe 2000/2001 del Banco Mundial" (*El País*, 13 de septiembre de 2000); "Entrevista con Jean Ziegler" (*El País*, 15 de abril de 2001).

Table of Contents

¿Para qué servimos los filósofos?

Carlos Fernández Liria

